 Fischer. Kuno.

Vorlesungen

über

Geschichte der neueren Philosophie

von

Dr. Kuno Fischer,
Docent der Philosophie an der Universität zu Heidelberg.

Erster Band.

Die Philosophie von Cartesius bis Spinoza.

I. Abtheilung:

Einleitung in das Studium der Philosophie.
Cartesius, Geulinx, Malebranche.

Stuttgart,
C. P. Scheitlin's Verlagshandlung.
1852.

Druck von J. M. Flammer in Pforzheim.

Meinem Bruder

Paul Heinrich Fischer,

Lic. theol., Dr. philos.,

in

treuer Liebe gewidmet

vom

Verfasser.

Vorrede.

Wenn dieses Werk seine Aufgabe richtig gefaßt und gelöst hat, so wird es selbst die beste Erklärung davon sein, und ich habe nicht nöthig, den Plan meiner Schrift weitläufig zu bevorworten; im andern Fall wird auch die ausführlichste Vorrede den Fehler des Ganzen nicht gut machen können. Nachdem diese Vorlesungen die Probe des Katheders einige Mal bestanden haben, wünschen sie sich in dem lesenden Publikum dieselbe günstige Aufnahme, die sie bei ihrer akademischen Zuhörerschaft gefunden und sie bewahren sich deßhalb auch in der schriftlichen Verfassung den Charakter und den Ausdruck der unmittelbaren Rede. Es erscheint mir als eine psychologische Nothwendigkeit, daß in der Entwicklung eines großen menschlichen Thema's ein Zeitpunkt eintritt, wo es dem Gemüthe vertraut wird und sich in demselben ansiedelt als eine bekannte und einheimische Wahrheit. Nach den Schwierigkeiten der wissenschaftlichen Untersuchung, welche die Arbeit des zurückgezoge-

nen Forschers ausmachen, wird der gelehrte Stoff zum Thema der zwanglosen Rede, und giebt sich die Form, welche das gebildete Bewußtsein empfangen kann, indem es dieselbe genießt. Ich glaube, daß die Philosophie sich allmählig dem Zeitpunkt attischer Reife nähert und im Begriff ist, von den Höhen der metaphysischen Untersuchung, wohin ihr nur Wenige folgen können, herabzusteigen, um die humane Gemeinschaft mit dem aufgeklärten Bewußtsein der Andern anzuknüpfen und die Zahl ihrer Freunde zu vermehren, ohne dabei ihren Charakter zu entwerthen. Die wahre Popularität der Philosophie ist nicht die gemeine, welche dem gewöhnlichen Bewußtsein gleichkommt, und es ist ebenso ungereimt, einen solchen Ton von der Philosophie zu fordern, als es unverständig und erfolglos ist, wenn man ihn redet. Aber es giebt Solche, die im Namen der Philosophie das Gemeine bewiesen haben: das sind ähnliche Erscheinungen, als in der Poesie die schlechten Volksdichter, welche nicht die Poesie, sondern nur sich selbst auf einen Augenblick popular machen. Die wahre Popularität ist für die Philosophie keine Pflicht, die man ihr aufgiebt, sondern ein Schicksal, das sich erfüllt in dem Gange ihrer naturgemäßen Entwicklung.

Indessen man wird die Wahrheit, welche das denkende Bewußtsein dieses Zeitalters gewonnen hat, nicht richtig würdigen können, wenn man nicht die nothwendigen Stufen kennt, welche ihr vorausgegangen sind und aus denen sie folgen mußte als ein wohlbegründetes Resultat. Um in dieser innern Genesis die Philosophie

des Zeitalters darzustellen, damit man sie nicht mit einer Tagesmeinung verwechsle, habe ich den Plan gefaßt, in der Form der zwanglosen und aufklärenden Rede die Geschichte der neueren Philosohpie vorzutragen. Ich hoffe dabei, daß meine Neigung und mein Beruf mich vor dem falschen Tone der Popularität hinlänglich geschützt haben werden.

Die Anlage meines Werkes ist bestimmt durch die Auffassung, die ich von der Geschichte der neueren Philosophie habe. Ich strebe weniger nach der äußern historischen Vollständigkeit, womit sich auch die Form meiner Schrift nicht gut vereinigen läßt, als nach der klaren und zusammenhängenden Einsicht, in die innere Verfassung der Philosophie, wie sie die Geschichte ausgebildet und entwickelt hat. Darum vertheile ich Licht und Schatten nicht gleichmäßig, sondern ich lasse die eigentlichen Brennpunkte dieser Geschichte leuchten, so weit sie reichen, und verweile nur vorübergehend bei den Systemen, welche ihr Licht an jenen Herden angezündet; ich will das Auge meiner Leser auf die Sonnen richten, die das Firmament der neueren Philosophie erleuchten und eine Welt von Planeten und Trabanten um sich versammelt haben. —

Je länger ich die Geschichte der neueren Philosophie betrachte und je genauer ich ihre Bewegungen kennen lerne, um so klarer gewinne ich die Ueberzeugung, welche die Anlage meines Werks entscheidet: daß von zwei Brennpunkten alle Systeme der neueren Philosophie beherrscht werden.

Spinoza regiert das erste, Kant das zweite Zeitalter dieser Philosophie; jener vollendet den Dogmatismus, dieser begründet den Kriticismus und das Wesen der neueren Philosophie wird nur dann wahrhaft begriffen, wenn man sich den Unterschied von dogmatischer und kritischer Philosophie hinlänglich klar gemacht hat. —

Es ist gewiß sehr leicht, diesen Unterschied zu bemerken und in eine Formel zu fassen, aber die Tiefe desselben zu erkennen und seine Tragweite richtig und klar zu sehen, erfordert eine genauere und längere Bekanntschaft mit dem Genius Beider, als bloß die äußere historische Kenntniß und die Geläufigkeit einer überlieferten Formel. Das menschliche Bewußtsein ist in seiner Gewohnheit dogmatisch und die bloße Formel des Kriticismus, so einleuchtend sie ist, reicht nicht hin, um das Bewußtsein aus der bequemen Lage des Dogmatismus zu vertreiben. Das Schwierige ist, sich an die kritische Denkungsweise zu gewöhnen, und das ist nöthig, wenn der Dogmatismus im menschlichen Bewußtsein ernstlich aufgehoben werden soll. Bis jetzt ist selbst unter den philosophisch Gebildeten, wenigstens in ihrer großen Mehrzahl, die kritische Philosophie Formel und der Dogmatismus Gewohnheit geblieben: daher kommt es, daß man heut zu Tage, wie in der Unschuld des Denkens, wieder in das Wesen der Dinge hineinphilosophirt, als ob der Philosoph von Königsberg niemals gelebt hätte; daß man metaphysische Ruinen in die Luft baut, auf die man die Kantischen

„Träume eines Geistersehers“ als vortreffliche Satyre anwenden könnte. Diese Dogmatisten von heute, die sich über Kant und Fichte so vornehm hinwegsetzen und dabei die vorkantischen Theorien des Materialismus und Supranaturalismus im Paradeschritt exerciren, werben umsonst um die Philosophie; diese Guten wissen und empfinden nichts von der heroischen Kraft jenes philosophischen Zeitalters, sie sind die ohnmächtigen Freier, welche den Bogen nicht spannen können und die sich darum in allem Ernste für die Arbeit der Wittwe entschieden haben: sie spinnen am Tag das Gewebe, das sie bei Nacht selbst wieder auflösen. Die Rückkehr des Odysseus, welche Noth thut, ist in diesem Fall die Rückkehr zu Kant und seinen nothwendigen Consequenzen, die sich in Hegel, wenigstens dem Princip nach, erfüllt haben. —

Unter diesem Gesichtspunkt habe ich meine Vorlesungen über Geschichte der neueren Philosophie verfaßt. Ich werde zunächst den Spinozismus darstellen, worin ich den Brennpunkt der dogmatischen Philosophie erkenne und von dem ich das vorkantische Zeitalter in seiner naturalistischen Verfassung abhängig mache. Unmittelbar darauf werde ich Kant, den Begründer der kritischen Philosophie, folgen lassen, von dem ich unser Zeitalter in seiner humanistischen Verfassung ableite. Die Lücken, welche dadurch in dem historisch-chronologischen Gange der Philosophie entstehen, werde ich durch eine perspectivische Uebersicht sogleich und später durch eine specielle Ausführung ergän-

zen. Es liegt mir daran, die Repräsentanten des Dogmatismus und Kriticismus so nahe als möglich an einander zu rücken, damit ihre Differenz klar und scharf in die Augen springe. —

Auf den Wunsch meines Verlegers erscheint hier von dem ersten Band die erste Abtheilung, die bis zum Spinozismus reicht und die ich ungern davon getrennt habe; aber ich werde Sorge tragen, daß die zweite Abtheilung, die, wie ich hoffe, ein neues Licht über den Spinozismus verbreiten wird, der ersten, welche sie vorbereitet, so schnell als möglich nachfolgt. —

Die Wahrheit ist nur für die, welche sie begreifen und die Fähigkeit haben, sie zu lieben. Ein philosophisches Werk theilt das Schicksal der Wahrheit und will nur von denen empfangen werden, die mit vorurtheilsfreiem Gemüthe daran Theil nehmen. Nur solche Leser suche ich für meine Schrift; ich weiß, daß ihre Zahl sehr gering ist, aber es ist dem Schriftsteller wie dem Menschen nur selten möglich, viele Freunde zu besitzen.

Heidelberg, den 20. Juni 1852.

Der Verfasser.

Inhalt

der I. Abtheilung des I. Bandes.

Erste Vorlesung.

Philosophie und Geschichte der Philosophie.

Meine Herren.

Der Zweck, den ich mir in diesen Vorlesungen gesetzt habe und den ich nach meinem Vermögen erstreben werde, will für das Studium der Philosophie Ihre Theilnahme gewinnen. Es könnte scheinen, daß dieses wissenschaftliche Interesse, welches so wenig eingeht in die augenblickliche Stimmung des Tages, einer besondern Schutzrede bedürfte, allein der Begriff, den ich von dem Werthe der Philosophie habe, der zurückgezogene Hörsaal der Wissenschaft, in dem wir uns befinden und der sich von selbst ausnimmt von den vorübergehenden Launen des sogenannten öffentlichen Wesens, zuletzt der Anblick dieser zahlreichen Versammlung ersparen mir die überflüssigen Worte. Die zahllosen Gründe, welche von allen Seiten die Tagesblätter und Tageshelden — ich weiß nicht aus welchen Gründen — gegen die Philosophie aufbieten, würden uns aufhalten, wenn wir sie hören, und unsere Gegner beschämen, wenn wir sie beurtheilen wollten.

Also das Studium der Philosophie überhaupt gelte uns vor der Hand um seiner selbst willen als eine unbedenkliche Sache. Nur Eines werde ich näher begründen: warum ich die Geschichte der Philosophie als den Weg ergreife,

der in das Wesen der Philosophie selbst einführt. Dazu bestimmt mich die wissenschaftliche Ueberzeugung von dem innern Zusammenhang beider und zugleich der gegenwärtige Zustand, in dem sich die Philosophie unter uns befindet. In einem Chaos einzelner Erscheinungen, welche bunt und regellos auftauchen und durch einander wogen, scheint das Wesen der Philosophie sich selbst verloren zu haben. Dieser Schein mag den gewöhnlichen Sinn benebeln und ich begreife wohl, warum Viele in dieser Zeit, betäubt von dem verworrenen Anblick der Tages-Philosophien, mit dem gemeinen Zweifel und der bequemen Entsagung das Studium der Philosophie vermeiden. Dem gewöhnlichen Sinn soll diese Ausflucht freistehen, und das öffentliche Vorurtheil möge sich immerhin gegen die Philosophie entscheiden. Aber das besonnene und klare Bewußtsein erträgt das Chaos nicht, denn es sucht überall die Aufklärung, und es wird den unklaren Zustand, der einen Augenblick die Gegenwart trübt, aufhellen, indem es den Strom der Geschichte betrachtet, dessen klarer und flüssiger Gang keine dauernde Stagnation duldet.

Die Geschichte der Philosophie allein kann uns hinwegbringen über diese hilflose Gegenwart; sie allein macht uns sicher und ruhig in dem Getümmel der Meinungen, welche die Philosophie des Tages zerstreuen. Aber wir müssen vorher beweisen, was wir vorausgesetzt haben: daß die Geschichte der Philosophie wirklich das Wesen der Philosophie enthalte.

Wenn es wahr ist, was man oft gesagt hat, daß die Geschichte das menschliche Leben im Großen sei, so muß eine Analogie stattfinden zwischen der Methode, wie die Geschichte die Wahrheit in den denkenden Geistern entwickelt, und der Methode, wie wir diese Wahrheit in uns selbst hervorbringen. Die Standpunkte, welche die Geschichte durchläuft, um ein philosophisches System zu erzeugen, würden gleichkommen

den Phasen unseres eigenen Bewußtseins, wenn wir uns entschließen zu philosophiren. Nur würden wir diese Entwicklungsstufen in dem Makrokosmus der Geschichte in größeren Zügen und also deutlicher, — in den vorzüglichsten Beispielen und also auf das Beste erkennen. Darum werden wir das große Bild dem kleinen vorziehen, und wie Plato den Staat aufstellt, um die Gerechtigkeit zu finden, so wollen wir die Geschichte der Philosophie als die Propyläen betrachten, die uns auf das Beste in die Philosophie selbst einführen.

Freilich gilt dabei die doppelte Voraussetzung:

Einmal, daß die Philosophie zusammenfalle mit dem Standpunkte, auf dem sie sich gegenwärtig befinde; und dann, daß die Geschichte der Philosophie in einer gesetzmäßigen Entwicklung fortschreite von einem Systeme zum andern: daß diese Systeme nicht zufällig, sondern nothwendig auf einander folgen.

Nur wenn die erste Voraussetzung richtig ist, können wir von einer Einleitung in die Philosophie sprechen; nur wenn die zweite richtig ist, können wir diese Einleitung der Geschichte der Philosophie anvertrauen.

Diese beiden Sätze sind philosophische Streitpunkte geworden, und je lebhafter sie angegriffen worden, desto mehr sind wir aufgefordert, sie zu vertheidigen.

Wenn ich die Philosophie selbst mit ihrem jüngsten System identificire, so bin ich weit entfernt ein Dogma anzunehmen, welches eine Zeit lang in dieser Philosophie wirklich gegolten hat. Der überwältigende Eindruck, welchen die jüngste Philosophie auf die denkenden Zeitgenossen machte, die Kraft und Strenge ihrer Methode, die Größe ihres Umfangs, — diese seltenen und einzigen Tugenden brachten es mit sich, daß man dieses System in einer ungeheuern Enkomiastik als die vollendete That des philosophischen Geistes

verkündete. Die Zukunft wird darüber entscheiden, ob diese Ansicht eben so thöricht ist, als sie ohne Zweifel voreilig war. Indessen so viel ist gewiß, daß seit Aristoteles nie ein System umfassender, strenger, zusammenhängender gedacht hat.

Allein die Gattung erschöpft sich niemals in einer Art und noch weniger in einer einzelnen Erscheinung. Große Erscheinungen sind nur die vorzüglichsten Träger ihrer Gattung und sie erinnern uns so lebhaft an deren Unsterblichkeit, daß wir diese in einer kühnen Metapher auf die Erscheinungen selbst übertragen und von absoluten Größen innerhalb der Geschichte reden. Das ist ein Widerspruch, den wir vermeiden. Die Philosophie erschöpft sich eben so wenig in einem System, als die Kunst in einem Kunstwerke, als die Religion in einer Dogmatik oder die Gerechtigkeit in einem Staate. Ich identificire also die Philosophie nicht mit einem ihrer Resultate, auch nicht mit dem jüngsten, ich spreche kein philosophisches System — auch nicht das letzte — frei von den Schranken, welche ihm ein bestimmtes Zeitalter aufbürdet. Ein philosophisches System von diesen Schranken absolviren, hieße die Geschichte selbst aufheben. Die Philosophie erschöpft sich nicht in einem System, eben so wenig als die Gattung in einem Menschen. Aber wir müssen uns klar werden, mit welchem Rechte und in welchem Sinne man die Philosophie als solche von einem bestimmten System unterscheidet. Wie wir uns den Begriff Mensch oder das menschliche Geschlecht nur in menschlichen Individuen vorstellen können, eben so können wir uns den Begriff der Philosophie nur in bestimmten Philosophien, d. h. in Systemen vorstellen. Was bedeuten also diese abgezogenen Gattungsbegriffe, die sich nur in einzelnen Erscheinungen verwirklichen und dennoch davon unterscheiden? Sie enthalten die unendliche Möglichkeit dessen, was in der Erscheinung als ein Beschränktes und Endliches hervortritt,

oder deutlicher gesagt, sie bedeuten das Vermögen, durch welches die Erscheinung entsteht.

Die Kunst, die weder in eine Kunstart, noch in ein Kunstwerk aufgeht, ist das künstlerische Vermögen überhaupt. Eben so ist die Philosophie, die über jedes System hinausgeht, das Vermögen überhaupt zu philosophiren. Dieses Vermögen überdauert die Produkte, welche es in bestimmten Zeiten hervorgebracht hat, und selbst wenn die Zukunft von dem künstlerischen und philosophischen Vermögen keinen Gebrauch machte, d. h. weder Kunstwerke noch Systeme hervorbrächte, so wären Kunst und Philosophie deßhalb doch nicht aufgegangen in ihre ehemaligen Produkte. Im Gegentheil, wie dieses Vermögen unendlich ist, so ist in ihm ein Ideal angelegt, das in jeder Aeußerung gegenwärtig, aber in keiner erreicht und nur in einem ewigen Streben vollendet wird.

In diesem Sinne werden wir dem Dichter recht geben, wie er in jenem bekannten Epigramm die Philosophie von den Philosophien unterscheidet:

„Welche wohl bleibt von allen den Philosophien? ich weiß nicht
Aber die Philosophie, hoff' ich, soll ewig bestehen."

Ist aber die Philosophie selbst nur als das generelle Vermögen des Philosophirens unterschieden von den geschichtlich bestimmten Systemen, so leuchtet sogleich ein, daß sie eingeschlossen in die Grenzen eines besondern Zeitalters, auch nothwendig eingefaßt wird in den Rahmen eines besondern Systems. Unter den Bedingungen der Wirklichkeit erscheint die Philosophie allemal in den Schranken des Zeitalters als ein entwickeltes System, und wer sich in die Philosophie einführen will, der muß sich mit ihrer höchsten Erscheinung bekannt machen. Oder wenn er die Schranken des Systems vermeiden will und auf den bloßen Gattungsbegriff der

Philosophie zurückflüchtet, so verläßt er das Gebiet der Wirklichkeit und beruft sich auf das bloße Vermögen. Also schaffe er dann entweder selbst ein neues System und beweise so das Vermögen, oder er erkenne dasselbe in seiner höchsten Offenbarung.

Da wir uns hier nicht auf das unsichere Gebiet der leeren Möglichkeiten einlassen wollen, so werden wir uns die Philosophie vorstellen als gegenwärtig in einem bestimmten System, und unsere Einleitung in das Studium der Philosophie geht nicht in das Blaue, sondern sie zielt auf ein bestimmtes System der Philosophie. Natürlich, dieses bestimmte System ist das jüngste oder das gegenwärtige, da sich in diesem bis jetzt die Philosophie am meisten befriedigt, oder das Vermögen der Philosophie am vollständigsten ausgewirkt hat. In einem gewissen Sinne ist für uns dieses System der Gegenwart unendlich, weil es noch nicht aufgehört hat zu wirken.

Es ist uns also ausgemacht, daß wir mit dem Studium der Philosophie kein vages Ideal, sondern eine ganz bestimmte Erscheinung vor Augen haben: es fragt sich nur, welchen Weg der Einleitung wir am besten ergreifen?

Das Ziel, nachdem wir es festgestellt, zeigt uns den Weg, der zu ihm führt. Wir können Niemandem das gegenwärtige Zeitalter erklären, ohne daß wir es vor ihm entstehen lassen, indem wir es aus der Vergangenheit ableiten. Eben so werden wir die Philosophie des gegenwärtigen Zeitalters aus den früheren Philosophien ableiten und so durch die Geschichte der Philosophie das Resultat erreichen, das wir suchen.

Dabei setzen wir freilich voraus, daß die Geschichte der Philosophie einen solchen methodischen Fortgang entfalte, und die Systeme nicht bloß zeitlich auf einander folgen, sondern auch innerlich aus einander entstehen, d. h. wir setzen einen

Begriff von der Geschichte der Philosophie voraus, der gegen eine Menge hergebrachter Vorstellungen ankämpft.

Wir werden also diesen Begriff von der Geschichte der Philosophie genauer erörtern und sicher stellen gegen die widerstrebenden Ansichten. Man giebt zu, was man nicht läugnen kann, daß im Laufe der Zeiten unter dem Namen der Philosophie Systeme aufgetreten sind, in denen der menschliche Geist seine höchsten Erkenntnisse niederlegte. Aber daß in diesen verschiedenen Systemen eine einmüthige Entwicklung stattfinde, daß der denkende Geist in den verschiedenen Denkern methodisch fortgeschritten sei, — gegen diesen Begriff sträubt sich die gewöhnliche Vorstellung. Indem man nun die Reihe jener Systeme durch den Begriff der Philosophie nicht zu verknüpfen vermag, so fallen die verschiedenen Systeme disparat auseinander, jedes steht vereinzelt für sich da und die verknüpfende Macht, welche die Glieder an einander reiht, ist nicht der denkende Geist, sondern die zeitliche Succession. So entdeckt man in den Systemen nichts als eine chronologische Ordnung, und wenn man die Geschichte der Philosophie darstellen will, so wird man nur eine chronikalische Geschichte liefern können. Dann verhält man sich wenigstens unbefangen zu dem Objekte selbst, und man stellt dar, was in der That geschehen ist — nämlich eine zeitliche Reihenfolge philosophischer Systeme.

Allein diesen unbefangenen Standpunkt, (der nicht ohne Werth ist für die Sammlung des geschichtlichen Materials) verläßt man sehr bald und sucht nach einem Resultat, welches die Geschichte der Philosophie schließlich zu Tage gefördert habe. Man will diese Geschichte nicht bloß beschreiben, sondern man will darüber urtheilen, und deßhalb fängt man an darüber zu reflektiren. Da bietet denn die

äußere Physiognomie der Geschichte sogleich ein fertiges Urtheil, das man wie die Moral unter die Fabel schreibt und womit sich die Geschichte der Philosophie ein für alle Mal aburtheilen läßt. Jedes System macht darauf Anspruch, die Wahrheit zu sein; also sind alle gleich wahr, wenn wir sie nehmen, wie sie sich selbst geben. Da aber die Wahrheit nur eine sein kann, die sich nicht widerspricht, die philosophischen Systeme dagegen von einander abweichen, wenn sie sich nicht diametral entgegengesetzt sind, so folgt, daß sie alle gleich unwahr sind, wenn wir sie nehmen, wie sie selbst einander gegenseitig beurtheilen. So errichtet man der Geschichte der Philosophie gegenüber einen Richterstuhl, und urtheilt über die Systeme wie jener weise Mann in der Erzählung Nathans: man giebt jedem Recht und verurtheilt, oder verwirft zuletzt alle. Man räumt jedem ein, seinen Ring für den echten zu halten, und spricht dann über alle das summarische Urtheil, daß sie unecht seien.

Wenn man die Geschichte der Philosophie aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, so beurtheilt man sie entweder eklektisch oder skeptisch. Man urtheilt eklektisch, indem man jedem System das gleiche Recht und den gleichen Anspruch auf die Wahrheit einräumt; man urtheilt skeptisch, indem man in keinem die Wahrheit selbst findet, und also von dieser alle philosophischen Systeme auf gleiche Weise ausschließt.

Diese beiden Gesichtspunkte, die im Grunde nur verschiedene Wendungen desselben Urtheils sind, haben lange Zeit für sublime Auffassungen gegolten. Es konnte nicht fehlen, daß die Philosophen mit ihren einseitigen Systemen dem Eklektiker gegenüber arm erscheinen mußten, denn dieser wählt sich aus ihnen, was ihm gefällt, und wandert wie ein reicher Kaufmann umher in dem Bazar der philosophischen Systeme.

Dem Skeptiker gegenüber werden die Philosophen mit ihren unwahren Systemen befangen erscheinen, denn dieser wählt gar nicht mehr, sondern kehrt ihnen allesammt gleichgiltig den Rücken. Das Glück, welches die eklektische und skeptische Ansicht von der Geschichte der Philosophie noch heute finden, verdanken sie dieser vornehmen Miene, welche sich so leicht annehmen und noch leichter nachahmen läßt. Die Geschichte der Philosophie wird wie eine Fabel betrachtet, deren Moral dem subjektiven Gutdünken überlassen wird, welches der Eklektiker als allgemeine Bejahung, der Skeptiker als allgemeine Verneinung ausspricht.

Prüfen wir nun, wie sich die Geschichte der Philosophie spiegelt in den verschiedenen Betrachtungsweisen, die ich Ihnen eben dargelegt habe: in der chronikalischen, der eklektischen und skeptischen.

In der chronikalischen Darstellung schreitet von einem Systeme zum andern nur die Zeit fort; es giebt hier keine andere Verknüpfung der Systeme. Ob die Philosophie selbst in einem Fortschritt begriffen sei und in der Aufeinanderfolge der Systeme eine Geschichte durchlebe — diese Frage interessirt den Chronisten nicht, der nichts darstellt, als das Geschehene. Es giebt also für die chronikalische Darstellung keine Geschichte der Philosophie, weil hier nur bestimmte Philosophien zeitlich an einander gereiht werden und die Philosophie selbst auf diesem Standpunkte eine unbekannte Größe ist, die gar nicht in Rechnung kommt. Dagegen auf dem eklektischen und skeptischen Gesichtspunkte giebt es wohl eine Philosophie, aber keine fortschreitende. Für den Eklektiker erschöpft sich die Philosophie in jedem Systeme, also giebt es für ihn keinen Fortschritt derselben. Für den Skeptiker erscheint die Philosophie in keinem Systeme, also giebt es für ihn keine fortschreitende Bewegung in der Reihen-

folge der Systeme. Da es aber ohne Fortschritt auch keine Geschichte der Philosophie giebt, so müssen wir entscheiden, daß sowohl die eklektische als auch die skeptische Ansicht die Geschichte der Philosophie aufhebe.

In welchem Sinne nun können wir allein von einer Geschichte der Philosophie sprechen? Ich nehme die gewöhnliche Vorstellung, die man von der Philosophie hat und die ich wohl ohne Widerrede voraussetzen darf. Sehen wir, was aus dieser Vorstellung folgt, wenn wir sie logisch aufklären. Die Philosophie — so sagt man — beschäftige sich mit der Wahrheit, oder, um den Ausdruck zu veredeln, sie sei das Streben des Geistes nach der Erkenntniß der Wahrheit. Also wird man von der Geschichte der Philosophie die Anschauung haben, die man von der Wahrheit hat. Betrachtet man die Wahrheit als eine ausgemachte Sache, die sich in ein Dogma fassen und verbildlichen läßt in dem Steine der Weisen, so folgt von selbst, daß die Philosophie die Wahrheit entweder nur finden oder verfehlen könne; daß es also auch nur ein wahres System geben könne, nämlich dasjenige, welches die Wahrheit gefunden, und daß außer diesem alle übrigen falsch seien, weil sie eben die Wahrheit verfehlt haben. Bei dieser Vorstellung von der Wahrheit ist also eine Geschichte der Philosophie ganz undenkbar; entweder hat die Philosophie den Schatz gefunden, dann braucht sie nicht ferner zu suchen, das Fortschreiten ist dann unnöthig; oder sie hat ihn verfehlt, dann wird sie fortfahren ihn zu suchen, aber sie schreitet nicht fort, sie entwickelt sich nicht, denn es giebt von einem verfehlten Versuche zu einem andern offenbar keinen Fortschritt.

Mit der gewöhnlichen Vorstellung, die man von der Wahrheit hat, daß sie nämlich ein fertiges Dogma sei, ist die Geschichte der Philosophie durchaus nicht zu vereinigen.

Man muß sich daher eine ganz andere Vorstellung von der Wahrheit machen, um das Streben darnach als Geschichte begreifen zu können. Die Einleitung, in der wir uns befinden, verbietet mir, die strengen Argumente der Wissenschaft herbeizuführen, da ich offenbar nicht gebrauchen kann, wozu ich Sie in diesen Vorlesungen vorbereiten will. Ich werde daher fortfahren, die gewöhnlichen Vorstellungen heranzuziehen, um durch eine Erörterung derselben vorläufig über den wichtigen und entscheidenden Punkt, bei dem wir stehen, in's Klare zu kommen. Die gewöhnliche Vorstellung nimmt also einmal die Wahrheit als ein Ziel, wonach der menschliche Geist strebt, und dann verknüpft sie mit diesem Ziele den denkenden Menschengeist, der es erstrebt. Die Wahrheit ist dort das bewegende Endziel und hier das bewegte Gemüth: die Sehnsucht und das Streben der Menschheit. Bejahen wir beide Vorstellungen, indem wir sie zu einem einmüthigen Begriffe verknüpfen. Es wäre ganz unmöglich, daß in dem Menschen ein Streben nach Wahrheit entstünde, wenn diese wie ein unbekanntes Land jenseits seines Gesichtskreises läge. Columbus hätte die Westwelt nie auf dem Meere entdeckt, wenn er sie nicht zuvor in seinem Kopfe entdeckt hätte. Um also überhaupt das Streben nach Wahrheit begreifen zu können, müssen wir einsehen, daß die Wahrheit dem Menschen inwohne, daß sie sein eigentliches Wesen und seine Wahrheit sei. Aber der Mensch entspricht seinem wahren Wesen nicht in der Unmittelbarkeit seines natürlichen Daseins; darum erhebt er sich über diese Sphäre des Beschränkten und Endlichen, d. h. er denkt. Erst in diesem Akte wird er seiner Selbst als eines allgemeinen Wesens bewußt, und erst durch diese selbstbewußte That entsteht das Streben nach absoluter Erkenntniß. Was wir also das Streben nach Wahrheit genannt haben, das ist, nachdem wir uns darüber

klar geworden sind, nichts als das Streben nach Selbsterkenntniß. Der Mensch ist nur wahrer Mensch, indem er sich erkennt, die Wahrheit ist nur seine Wahrheit, indem er sich derselben bewußt wird.

Also werden wir behaupten, es ist für die Wahrheit kein gleichgiltiger Akt, daß der Mensch sie denkt, sondern das menschliche Denken ist ihre eigenste Manifestation: die Wahrheit besteht in dem denkenden Geiste.

Der denkende Geist ist aber nicht plötzlich da, und nicht mit einem Schlage vollendet, sondern wie das Individuum sich bis zu einer gewissen Reife physisch und sittlich ausgelebt haben muß, um das Vermögen des Denkens entbinden zu können, eben so muß die Menschheit diesen Voraussetzungen gehorchen und einen Kreis natürlicher und sittlicher Bedingungen ausgewirkt haben, um philosophisch auftreten zu können. Also der denkende Geist entwickelt sich in der Menschheit. Da nun die Wahrheit sich nur in dem denkenden Geiste entwickelt, so ist die Geschichte des denkenden Geistes die Geschichte der Philosophie und die Geschichte der Philosophie ist enthalten in der Geschichte der Menschheit. Wenn die Geschichte überhaupt das Wesen des Menschen entwickelt und die fortschreitende Humanität darstellt, so begreift die Geschichte der Philosophie die fortschreitende Selbsterkenntniß. Die Reihe der Systeme, welche die Geschichte aufweist, stellen uns diesen Fortschritt dar, sie verwirklichen in progressiver Weise, was die Philosophie als Möglichkeit enthält und als Ideal fordert.

Jetzt werden wir uns den richtigen Begriff von der Geschichte der Philosophie bilden können. Es ist nicht bloß die Zeit, die von einem Systeme zum andern fortschreitet, sondern die Philosophie selbst, die sich in der

Reihenfolge der Systeme verwirklicht. Damit erheben wir uns über die chronikalische Betrachtungsweise.

Aber die Systeme verwirklichen den Begriff der Philosophie und erschöpfen das Vermögen der Philosophie nicht jedes auf dieselbe Weise, d. h. die verschiedenen Systeme sind nicht coordinirt. Deßhalb ist eine gleichmäßige Bejahung eben so falsch, als eine gleichmäßige Verneinung. Damit erheben wir uns über die eklektische und skeptische Ansicht von der Geschichte der Philosophie.

Vielmehr schreitet die Philosophie in den Systemen fort, wie die Seele in dem menschlichen Leben; sie entfaltet ihr Wesen in einer stufenmäßigen Entwickelung, wie die Seele in dem wachsenden Organismus.

Ich führe hier einen Begriff ein, der die wichtigste Entdeckung enthält, welche die Philosophie unseres Jahrhunderts gemacht hat, worauf sich ihre Methode und ihre Weltanschauung gründet — nämlich den Begriff der Entwicklung. Ich kann hier nur lemmatisch zeigen, wie dieser Begriff einen ganz neuen Gesichtspunkt für die denkende Weltbetrachtung errichtet, und nur mit wenigen Zügen ein propädeutisches Bild von diesem entscheidenden Principe entwerfen.

Die frühere Betrachtungsweise war eine den Gegenständen ganz äußerliche. Es war die sogenannte logische Eintheilung, welche das Material beherrschte, die gleichartigen Merkmale wurden zu einem Gattungsbegriff verknüpft, die Unterschiede wurden als coordinirte Arten darunter befaßt. Die äußerliche formale Classificirung war das höchste gedankenmäßige Schema, wodurch man sich die Gegenstände vorstellte und natürlich Nichts von ihrem eigentlichen Wesen erkannte. Unter dem Begriff der Religion coordinirte man die verschiedenen Religionen, unter dem Begriff der Philosophie die verschiedenen Systeme, unter dem Begriff der Kunst die

verschiedenen Künste, unter dem Begriff der Geschichte die verschiedenen Völker. Dasselbe einförmige und seelenlose Schema wiederholte sich in jeder Begriffssphäre.

Der Begriff der Entwicklung erweckte mit einem Male den Lebensfunken in diesem todten Schematimus und die leblose Reihe coordinirter Begriffe löste sich auf und fügte sich zusammen in einen lebendig gegliederten Organismus. Das Universum erwachte mit frischer Energie in dem betrachtenden philosophischen Gemüthe, als der jugendliche Schelling verkündete, daß ein Leben durch das ganze Universum pulsire. Man erblickte in der Natur die Entwicklung des Menschen, in der Geschichte die Entwicklung der Humanität. Jedes Vermögen der Humanität, jede schöpferische Anlage des Menschengeistes verwirklichte sich in einer Reihe von Erscheinungen, das staatenbildnerische in einer Stufenreihe von Völkern, das künstlerische in einer Stufenreihe von Künsten, das religiöse in einer Stufenreihe von Religionen, das philosophische in einer Stufenreihe von Systemen. Wir sehen aus diesen flüchtigen Umrissen, daß die Weltordnung in einem ganz neuen Lichte aufging, weil man jetzt erst erkannte, welche Bedeutung jedes einzelne Phänomen in dem Ganzen habe.

Das Charakteristische in dem Begriff der Entwicklung ist, daß die Unterschiede derselben, d. i. die einzelnen Stufen nicht einander coordinirt sind, wie die Arten einer Gattung, sondern daß die eine aus der andern entsteht. Die frühere Stufe enthält die spätere bereits in sich, aber erst als Anlage oder Möglichkeit: was auf der früheren Stufe dynamisch oder potentiell vorhanden ist, tritt auf der späteren energisch und aktuell hervor. Die Entwicklung bringt die Anlage zum Vorschein, sie entfaltet das ursprünglich Eingehüllte; sie explicirt, was nur implicite vorhanden ist.

Wir können also sagen, die Entwicklung sei der Fortschritt aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, aus der δύναμις in die ἐνέργεια.

Die beiden Elemente, welche die Entwicklung constituiren, sind Möglichkeit und Wirklichkeit; — Dynamis und Energie. Diese beiden Grundbegriffe der Entwicklung — ich muß diese Berichtigung einschalten — hat nicht erst die Philosophie unseres Jahrhunderts enthüllt, sondern sie sind durch den größten Philosophen des Alterthums erobert worden. Sie bilden die Elemente der aristotelischen Metaphysik. Aristoteles wäre nicht dieser einzige weltumfassende Denker geworden, wenn er nicht dieser Begriffe Meister gewesen wäre. Er hat das Gesetz der Entwicklung metaphysisch dargethan, er hat dieses Gesetz auf die Natur angewendet, aber nicht ausgedehnt auf die Geschichte. Das ist das Eigenthümliche der modernen Philosophie, daß sie diesen Begriff zum Gesetz des Universums erhoben, und namentlich ist es Hegel gewesen, der in der Geschichte dieses Gesetz zur epochemachenden Anerkennung gebracht hat.

Ich kann es mir nicht versagen, hier im Vorübergehen eine Perspektive zu eröffnen in den großen Unterschied des antiken und modernen Geistes. Dem antiken Geiste, wie energisch und groß seine Geschichte auch war, — der Begriff der Geschichte hat ihm gemangelt. Daher haben die größten Geister der Alten, Plato und Aristoteles sich nicht zum Gedanken der allgemeinen Humanität erhoben, sie sind in dem Gegensatze von Griechen und Barbaren, Freien und Sklaven stehen geblieben, weil es die Geschichte, d. i. die fortschreitende Humanität ist, welche diesen Gegensatz aufhebt. Dieser Mangel des antiken Bewußtseins gegenüber dem unsrigen ist am hellsten einleuchtend, wenn wir sehen, wie die Philosophie des Alterthums das Menschenleben und die Gottheit darstellt.

Plato gründet den Staat auf unbewegliche Fundamente und jede geschichtliche Bewegung, welche die starre Ruhe dieser sittlichen Natur stört, erscheint ihm als eine Verirrung und Degeneration, gleichsam als ein Komet, der nicht berechnet ist in dem politischen Firmament seines Staates. Beide — Plato und Aristoteles — mit dem religiösen Glauben ihres Volkes zerfallen und über die Nichtigkeit mythologischer Vorstellungen philosophisch vollkommen im Klaren, erblicken das Göttliche nicht in dem bewegten Menschenleben, wo wir es schon nach dem religiösen Begriffe der Vorsehung suchen, sondern in der ewigen Gleichförmigkeit der Gestirne, d. h. sie versenken es in den regelmäßigen Kreislauf der Natur, weil sie das irregulare Menschenleben nicht begrifflich aufzulösen wußten.

Deßhalb ist innerhalb der systematischen Philosophie des Alterthums, d. h. innerhalb ihrer Vernunftwissenschaft eine Geschichte der Philosophie nicht möglich gewesen, weil ihre Vernunft nicht in das Wesen der Geschichte eingedrungen ist. Darum übergiebt das Alterthum die Geschichte seiner Philosophie den Chronisten, den Eklektikern und Skeptikern zur Darstellung, d. h. Solchen, die den Begriff der Philosophie entweder ignoriren oder auflösen. Wir haben uns durch den Begriff der Entwicklung über diese drei Betrachtungsweisen erhoben.

Uebertragen wir diesen Begriff der Entwicklung auf die Geschichte der Philosophie, so löst sich das Räthsel der vielen Systeme auf eine sehr einfache und klare Weise. Sie sind Glieder einer organischen Ordnung, sie stellen in einem methodischen Fortschritt die Entwicklung der Philosophie dar. Wir haben die Philosophie das Streben nach Wahrheit genannt und die Wahrheit uns erläutert als die menschliche Selbsterkenntniß, die Systeme der

Philosophie sind die Stufen in der Entwicklung dieser Selbsterkenntniß, oder sie sprechen die Selbsterkenntniß aus, welche der Geist auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung erreicht hat. Wäre der menschliche Geist von vornherein absolut, so würde er keine Möglichkeit erst zu verwirklichen haben, (er wäre nicht dynamisch, sondern reine Energie) er würde sich nicht entwickeln: dann wäre auch seine Selbsterkenntniß von vornherein vollendet, er brauchte nicht erst darnach zu streben, und es gäbe dann weder eine Philosophie, noch eine Geschichte derselben. Das Wort „Philosophie" deutet sehr sinnig darauf hin, daß die Weisheit nichts Fertiges ist, daß der Geist in seinem Wissen und seiner Selbsterkenntniß nicht der abgemachte, vollendete, sondern der lebendige und strebende sei. Philosophie heißt nicht Weisheit, sondern Liebe zur Weisheit; die Philosophen sind nicht die Weisen, sondern die Freunde der Weisheit. Darin liegt, daß der menschliche Geist die Selbsterkenntniß oder die Wahrheit nicht besitze oder ererbe wie einen Ring, sondern darnach strebe, als nach seinem Ideal; daß also die Selbsterkenntniß in einem unendlichen Fortschritt oder in einer Geschichte begriffen sei. Es giebt daher innerhalb der Selbsterkenntniß Stufen: das ist der Grund, weßhalb es innerhalb der Philosophie Systeme giebt. Die Selbsterkenntniß auf einer niedern Stufe und die Selbsterkenntniß auf einer höhern Stufe: das ist der Unterschied der philosophischen Systeme. Sie sehen klar: der denkende Geist ist das Eine beharrliche Subjekt, das sich in dieser fortschreitenden Selbsterkenntniß entwickelt, eben so wie ein Individuum durch den Wechsel der Lebensalter hindurchgeht. Es wäre sehr thöricht, wenn man sagen wollte, die Lebensalter, weil sie verschieden sind, schließen sich gegenseitig aus und verneinen einander, oder, weil sie an demselben

Menschen verlaufen, so seien sich alle gleich und keines im Grunde von dem andern verschieden. Es ist eben so thöricht und äußerlich gedacht, wenn man die philosophischen Systeme, weil sie verschieden sind, mit dem Urtheile des Skeptikers verneint und als Sätze betrachtet, die sich gegenseitig ausschließen, oder, weil alle Philosophie überhaupt sind, eklektisch nivellirt. Vielmehr werden wir jedes System bejahen als Philosophie auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwicklung, verneinen, sofern die Philosophie diese Stufe überwindet und zu einer höhern Form fortschreitet. Wir werden in jedem Systeme die Wahrheit finden auf einer bestimmten Stufe des Bewußtseins, d. h. die Selbsterkenntniß eines bestimmten Zeitalters.

Der denkende Geist wiederholt sich nicht bloß in seinen Schöpfungen, sondern er vermehrt sich, er wächst und nimmt zu von einem Systeme zum andern. Was in diesem Systeme seine höchste Erkenntniß ist, das wird in dem spätern seine Voraussetzung, woraus er neue Schlüsse und damit neue Erkenntnisse entwickelt. Was in dem frühern Systeme bereits an sich als keimender Gedanke enthalten war, das erhebt das spätere in das Bewußtsein: das spätere System ist die Wahrheit des frühern, das frühere ist ein Moment des spätern. So sind z. B. alle griechischen Philosophien Momente des Aristotelischen Systems und dieses die Wahrheit aller früheren.

Jetzt haben wir den richtigen Gesichtspunkt für die Geschichte der Philosophie gefunden. Die Philosophie schreitet durch die Reihe der Systeme fort als eine zusammenhängende Kette von Vernunftschlüssen, und wenn auch die Träger der Philosophie in Individuen, Völkern, Zeiten wechseln, ihre Produkte werden aufbewahrt in dem denkenden Geiste, der aus diesem Reichthum immer neue Schätze

hervorbringt, und was auf dieser Stufe Princip seiner Selbsterkenntniß ist, auf der nächsten herabsetzt zu einem Momente derselben. Die Geschichte der Philosophie ist somit ein System von Systemen, und die wahre Darstellung derselben ist die systematische oder die philosophische. Diese Darstellung läßt die Geschichte der Philosophie erscheinen — nicht wie ein Archiv, erfüllt mit staubigen Zeugnissen und Diplomen der Spekulation: so erschien sie dem Chronisten; — nicht wie einen reichen Bazar, der alles Mögliche zu freier Auswahl bietet: so erschien sie dem Eklektiker; — nicht wie Mausoleum, das die Verwesung beherbergt: so erschien sie dem Skeptiker, — sondern wie ein Pantheon, in welchem der denkende Geist die denkenden Geister zu einer einmüthigen Gemeinde versammelt.

Unser Resultat also ist: die Geschichte der Philosophie ist eine philosophische Wissenschaft, und zwar diejenige Wissenschaft, die ihr eigenes Werden in dem Menschengeiste darstellt, die sich selbst aus der Geschichte rechtfertigt und beweist. Wir können in diesem Sinne die Geschichte der Philosophie eine Theodicee der Philosophie nennen, denn es ist die Ordnung der Geschichte, also die Weltordnung selbst, welche sie entwickelt. Wenn nun eine Einleitung in das Studium der Philosophie den Beweis führen soll: daß es dem menschlichen Geiste gebühre zu philosophiren, und daß seine gegenwärtige Selbsterkenntniß ein wohlbegründetes Resultat sei, — so können wir uns getrost der Geschichte der Philosophie überlassen. Denn wir wissen, daß sie nothwendig entspringt aus einem schöpferischen Vermögen des Menschen und daß sie ihre Resultate methodisch hervorbringt.

Nachdem wir so unsere Aufgabe gesichert und aus dem Verhältniß der Geschichte der Philosophie zur Philosophie die Möglichkeit dargethan haben, daß uns die erstere

in die letztere einleiten könne, so bleibt uns noch eine doppelte Frage zu lösen:

Wir haben in der Philosophie die Nothwendigkeit einer Geschichte und einer Entwicklung nachgewiesen. Weil der menschliche Geist überhaupt eine Geschichte hatte, so mußte auch seine Philosophie eine Geschichte haben. Die allgemeine Geschichte des Menschengeistes involvirt die Geschichte der Philosophie. Wir müssen also das Verhältniß der Philosophie zur Geschichte überhaupt auseinandersetzen oder die Bedeutung klar machen, welche die Philosophie in der universalen Entwicklung des Menschengeistes einnimmt.

Dann wird sich ohne Mühe der Punkt feststellen lassen, an dem wir die Geschichte der Philosophie für unsern Zweck aufnehmen wollen.

Zweite Vorlesung.

Geschichte und Philosophie in ihrem Verhältniß.

Wir haben erkannt, daß die Philosophie kein geschichtsloses Dasein führt, sondern als ein Erzeugniß des menschlichen Geistes von der Gesammtentwicklung desselben getragen und fortbewegt wird. Wir setzen also Geschichte und Philosophie in einen wesentlichen, innern Zusammenhang, und indem wir die Philosophie als einen Akt in dem Proceß der Geschichte selbst betrachten, so müssen wir zusehen, in welcher Weise die Philosophie den Wechsel des geschichtlichen Daseins begleitet, welche Beziehung sie einnimmt zu den übrigen geschichtlichen Erscheinungen. Die gewöhnliche Vorstellung bemerkt kaum dieses Verhältniß. Im Gegentheil, sie liebt es, sich die Philosophie ganz außerhalb des Zusammenhangs der geschichtlichen Erscheinungen zu denken, als eine müßige Theorie, mit der sich einige Köpfe aus zufälligen Gründen beschäftigen. Der Zufall läßt die philosophischen Systeme entstehen; müßige Spekulanten, deren Zahl glücklicherweise sehr gering ist, nehmen sie auf und pflanzen sie fort, die Geschichte zieht gleichgiltig an ihnen vorüber, ohne sie zu bemerken. So ungefähr entscheidet das gewöhnliche Bewußtsein zwischen der Philosophie und der Geschichte. Die Geschichte nimmt keinen Theil an dem Ursprung und den Wirkungen der Philosophie. —

Es ist allerdings wahr, was uns das gewöhnliche Bewußtsein einwendet: die Philosophie ist Theorie, d. h. sie gehört dem betrachtenden und nicht unmittelbar dem handelnden Geiste an, sie entspringt in wenigen zurückgezogenen Geistern und überzeugt immer nur eine geringe Anzahl. Dagegen die Geschichte handelt und ihre Handlungen entscheiden die Schicksale der Menschheit. Wir wollen uns diesen Gegensatz gefallen lassen, allein wir müssen ihn folgerichtig ausdehnen auf das ganze Reich der Theorie und auf Alles, was einzelne Geister entdecken. Dann, fürchte ich, büßt die Geschichte mehr ein, als die Philosophie. Denn die Wissenschaft überhaupt ist theoretisch und eine Arbeit Einzelner; die Kunstwerke wollen ebenfalls nur betrachtet werden und ihre Schöpfer sind ebenfalls nur einzelne, befähigte Individuen; endlich die Religionen sind auch in einzelnen, großen Gemüthern entsprungen, von denen uns die Geschichte nicht umsonst erzählt, daß sie eine Zeitlang in einsamer Betrachtung gelebt haben. Mit einem Worte, wenn wir den betrachenden und forschenden Geist aus dem geschichtlichen Leben verbannen, wenn wir die einzelne Kraft, ob sie nun Denker, Künstler, Religiöse, Helden bedeutet, ausschließen von dem Gesammtleben des Geschlechtes, so schrumpft uns die Geschichte in einen kleinen Rest zusammen, und an der Stelle des großen und reichen Menschenlebens erhalten wir ein enges und dürftiges Dasein. Die Geschichte verliert ihr bewegendes Princip und kehrt in den Naturzustand zurück, aus dem sie entsprungen ist durch die Kraft und die Erkenntniß des Menschen.

Weil die Philosophie eine theoretische Beschäftigung ist, welche nur Wenige zu den Ihrigen zählt, deßhalb übersieht man den Zusammenhang, der sie mit dem Menschenleben überhaupt verbindet. Man weiß also nicht, daß es einen

Uebergang giebt aus dem betrachtenden Geiste in den handelnden, aus der Theorie in die Praxis; daß das Eigenthum Einzelner sich aufhebt in das Eigenthum Aller. Aber gerade in diesem Uebergange oder in einer solchen Vermittlung besteht das Wesen der Geschichte: sie würde in dem Naturzustande still stehen d. h. gar nicht anfangen, wenn nicht der Geist den Menschen beunruhigte und zur Arbeit und Erkenntniß nöthigte; sie würde in ihren Anfängen Halt machen, wenn nicht die Kraft, welche den Einzelnen auszeichnet, auch die Uebrigen ergriffe und auf diese Weise einen gemeinsamen Fortschritt erzeugte.

Wenn man daher die Philosophie der Geschichte gegenüberstellen will, so darf man diese nicht länger als Entwicklung der Humanität und gemeinsame Geistesarbeit betrachten; man muß dann überhaupt jede verknüpfende Macht, wie Staat, Kunst, Religion aus der Geschichte herausnehmen und nichts übrig lassen, als den natürlichen Lebensgenuß und das nomadisch-zerstreute Dasein. Diesem Leben gegenüber erscheint allerdings die Philosophie als die gefährliche Frucht der Erkenntniß. Wer das Menschenleben nur nach der sinnlichen Seite darstellen und festhalten will, der muß freilich in der Philosophie ein graues Jenseits erblicken. Wer das menschliche Dasein nur wie eine frische grüne Weide genießen will, dem muß „ein Kerl, der spekulirt," freilich wie „ein Thier auf dürrer Heide" erscheinen. So stellt es Mephistopheles im Goethe'schen Faust dem Schüler dar, den er düpiren will, und seine witzigen Aussprüche über die Philosophie haben nicht bloß den Schüler dumm gemacht, sondern es giebt noch heutzutage manchen guten Mann, der aus den Witzen Mephistos seine Argumente gegen die Theorie entlehnt. Mephisto weiß recht wohl, warum er des Lebens grünen Baum und die frische Weide dem schülerhaften Verstande empfiehlt: „Verachte nur

Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft, so hab' ich dich schon unbedingt!" Das sagt der Schalk zu sich selbst, und er wird wohl gegen sich ehrlicher sein als gegen den Schüler.

Also der Gegensatz zwischen Philosophie und Geschichte ist ein nichtiger. Wenn die Geschichte das menschliche Wesen aus dem Naturzustande erhebt, und in fortschreitender Bildung entwickelt, so ist darin die Philosophie eben so nöthig als die Kunst, die Religion, das sittliche Gemeinwesen. Und in gewisser Weise entspricht unter allen diesen Formen die Philosophie am meisten dem Begriff der Geschichte. Denn das Subjekt, welches sich in der Geschichte entwickelt, ist der Mensch, nicht der Einzelne, auch nicht eine Klasse von Menschen, sondern die Menschheit ist es, die in dem Wechsel der Individuen und Nationen ihr Wesen entfaltet und fortschreitet. Wo sich also die Menschheit am reinsten und ungetrübtesten darstellt, wo das allgemeine Wesen des Menschen am wenigsten gebunden erscheint an das beschränkte Dasein der Individuen und Völker, da können wir sagen, sei auch die Geschichte ihrem Begriffe am nächsten, oder sie bewege sich auf einem Höhepunkte ihrer Entwicklung. Nun aber liegt es schon in der gewöhnlichen Vorstellung, daß die Wahrheit nicht bloß für Einzelne, sondern für Alle sei, daß sie kein Monopol bilde, welches nur bevorzugten Köpfen, Ständen oder Völkern gehöre, sondern ohne Ausnahme der Menschheit als solcher. Man würde sich eher die Ungereimtheit gefallen lassen, daß Staat und Kunst für das Eigenthum Weniger ausgegeben werde, als die Wahrheit, und so ist es eines der vernünftigen Vorurtheile geworden, daß man für die Wahrheit jedem Menschen eine Anlage zutraut, und in ihr die verknüpfende Macht der Menschheit überhaupt voraussetzt.

Ist aber die Wahrheit unter allen menschlichen Tendenzen die höchste und am meisten menschliche, so ist auch die Liebe zur Wahrheit unter allen Neigungen die menschlichste, unter allen Gemüthsbewegungen die höchste. Deßhalb werden wir sagen: wenn die Philosophie in der Geschichte Raum gewinnt, so hat die Geschichte einen Höhepunkt der Humanität erreicht; in solchen Augenblicken überwindet der Genius der Geschichte oder die Menschheit die partikularen Beschränkungen, und spricht in der klaren Form der Erkenntniß ihr universales Wesen aus. Also in der Philosophie erscheint der Mensch als allgemeines Wesen, nicht in der besondern Eigenthümlichkeit, wie ihn die Geschichte auf diesem Boden und unter diesem bestimmten Volke hervorgehen läßt, d. h. nicht als Produkt der Geschichte, sondern der Mensch als der *αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος*, welcher die Gattung und das Wesen Aller bedeutet, d. h. als Subjekt der Geschichte. Denn das Subjekt der Geschichte ist der Mensch oder die Menschheit. Diese Wahrheit erscheint in der Philosophie auf das Deutlichste und Klarste, weil sie gedacht wird. Deßhalb ist die Philosophie nicht ein vereinzeltes Produkt dieses Kopfes und dieser Nation, sondern sie gehört allen denkenden Wesen und ist mehr als Kunst und Staat eine verknüpfende Macht für Alle.

Diese Universalität der Philosophie enthält die Bedeutung, welche sie in der Geschichte hat, und die Macht, welche sie ausübt. Sie ist universell dem Inhalte nach, indem sie sich auf das universelle Wesen des Menschen, d. h. auf den Menschen als Weltwesen richtet; sie ist universell der Form nach, indem sie sich denkend darauf richtet und so alle denkenden Wesen, d. h. die Menschen überhaupt in der Erkenntniß verbindet. Es könnte paradox scheinen, daß ich die Philosophie, welche gewöhnlich als eine so abgelegene Sache

betrachtet wird, jetzt dargestellt habe als die größte Vermittlerin der Menschen, daß sie, die doch immer nur auf wenigen Köpfen beruht, eine universelle Ausdehnung gewinnen soll, daß die Macht der Erkenntniß, welche geräuschlos und unbemerkt entsteht, eine geschichtliche Tragweite besitzt, die in die entferntesten Zeiten und Geschlechter fortwirkt.

Indessen unser eigenes Beispiel kann uns über die Wahrheit meiner Behauptung belehren. Beobachten wir uns selbst, in welcher Form wir uns am ersten eine fremde Welt, wie z. B. das Alterthum aneignen. Die Philosophie, die Kunstwerke, die Staaten, die Religionen des Alterthums sind untergegangen. Es ist die mühsame Forschung eines spätern Zeitalters gewesen, welche diese vergangenen Größen geistig wieder erneuert hat. Wir kennen die Produkte des Alterthums, so weit sie aus dem Schiffbruch erhalten und aus dem Schutte ihrer Welt wieder zu Tage gefördert worden sind. Und nun prüfen wir uns einmal, in welche Werke des Alterthums wir uns am ersten hineinleben, mit welchen Größen des Alterthums wir am ersten eine wahlverwandte Gemüthsbewegung eingehen. Verstehen Sie mich richtig. Ich spreche hier nicht von den Schwierigkeiten der Forschung, sondern von den Schwierigkeiten des Verständnisses. Ich meine nicht das äußerliche, sondern das innere Verstehen, das nur möglich ist, wenn gleiche Vermögen in verschiedenen Gemüthern wirken. Eine solche Uebereinstimmung, die sich auf ein verwandtes Spiel der Kräfte gründet, nenne ich Congenialität. Wo ist nun unsere Geistesverfassung der antiken am congenialsten? Welche Schöpfungen des Alterthums stehen uns innerlich am nächsten? Was können wir eher verstehen und in uns selbst nachbilden, die Phantasie eines Homer, oder die Dialektik eines Plato? die Götterwelt der griechischen Religion

oder die Ideenwelt der griechischen Philosophie? eine Statue des Phidias oder einen Begriff des Aristoteles? welcher Staat ist uns lebhafter gegenwärtig: der Staat, den die Athener gelebt, oder der Staat, den Plato gedacht hat? — Man braucht sich diese Frage nur vorzulegen, um sogleich zu erkennen, wie viel näher unserem Verständnisse die philosophischen Produkte des Alterthums sind, als die künstlerischen, sittlichen, religiösen.

Woher diese Erscheinung? Weil der Staat, die Religion, die Kunst an das nationale Element des griechischen Lebens geknüpft sind, so sehr sie dasselbe auch verklären und ästhetisch erheben. Dagegen die Philosophie überschreitet die nationale Schranke; man kann innerhalb eines Volkes Glauben und Sitten empfangen, die Wahrheit liegt jenseits des nationalen Bewußtseins, sie wird in dem denkenden Geiste geboren, der nicht das Eigenthum einer Nation, sondern das Wesen des Menschen ist. Dieser universelle, allgemein menschliche, wenn Sie wollen, kosmopolitische Charakter ist es, der uns die Philosophie des Alterthums näher bringt, als dessen Kunstwerke, Religionen, Staaten. Die nationale Eigenthümlichkeit, welche die letzteren charakterisirt, ist es, die sie aus unserer innern Gesichtsweite entfernt. Wir können uns entschließen zu denken, und wir werden die Geistesverfassung eines Plato und Aristoteles berühren, wenn wir sie nicht durchdringen, aber wir können uns nicht in die ganze natürliche und sittliche Eigenthümlichkeit des griechischen Lebens zurückversetzen. Wir können mit den Griechen denken, aber nicht mit ihnen empfinden. Dem nationalen Griechen sind seine Philosophen schwieriger gewesen, als seine Dichter und Bildhauer, als seine Götter und Staaten Die Theater und Tempel waren reicher besucht, als die Gärten der Akademie. Und dasselbe, was dem Griechen seine Philosophie schwierig machte,

läßt sie uns leichter werden; was dem Griechen seine Religion leicht und mühelos aufschließt, dasselbe ist für uns das räthselhafte Etwas, das wir niemals ganz überwinden.

Daher kommt es auch, daß eine Zeit, welche dem sinnlich-geistigen Alterthum auf das Schrofffste entgegensteht, das katholische Christenthum des Mittelalters die Kunstwerke des Alterthums zertrümmert, die Religionen desselben verabscheut, die Tugenden seiner Helden als glänzende Laster verdammt, — dennoch unter dem Einfluße der größten Philosophen jener Welt, gleichsam unter der Autorschaft Plato's und Aristoteles, seine spirituelle Entwicklung unternimmt.

Es giebt kaum einen größern Beweis für die Universalität der Philosophie, als daß sich das christliche Mittelalter durch arabische Exegeten in die griechische Weltweisheit einführen ließ. So überwindet die Philosophie durch ihre rein menschliche Originalität zwei diametral entgegengesetzte und fanatisch erregte Weltanschauungen.

Dieser universelle Charakter der Philosophie bedingt ihre mächtige geschichtliche Tragweite, diese Eigenthümlichkeit des philosophischen Geistes gewinnt ihm, wenn er auftritt, immer nur Wenige, aber weiterhin dienen ihm die künftigen Zeitalter und Jahrhunderte entwickeln sich unter seinem Einfluß. In der Philosophie wird die Geschichte wirklich universal: darum verschwindet sie hier dem beschränkten Sinn, der in dem natürlichen Lebensgenuß und in dem gewohnten Kreise der Sitte und des Glaubens befangen ist und erhebt sich über die natürliche und nationale Schranke. Darum erscheint die Philosophie ihren jedesmaligen Zeitgenossen abstrakt und schwierig, dagegen der entwickelten Nachwelt unter allen Werken der Vergangenheit am verständlichsten und klarsten. Es ist daher ein Argument, welches in der That nur drei Schritte weit gehen kann, wenn die Gegner der Philosophie ihr die

Minorität der Köpfe vorwerfen, auf der sie beruht. Die *Minorität*, welche sie zählt, enthält die Anfänge ihrer Entwicklung, charakterisirt ihr erstes Auftreten in der Geschichte; daß es aber *Köpfe* sind, auf denen sie ruht, nicht die verworrenen, sondern die *eminenten Gemüther*, das verbürgt ihr die Zukunft.

Aus dem Gesagten ist uns klar geworden, in welchem Verhältnisse die *Philosophie* zur *Geschichte* steht, welche Bedeutung sie einnimmt in dem Gesammtleben der Menschen.

Wir sagten, die Philosophie bringe den *wahren Menschen* oder den Menschen als *Weltwesen* zum Vorschein und zwar auf das Deutlichste und Klarste, weil sie ihn *denke*. Wir werden die Philosophie, sofern sie das *Weltwesen* zu ihrem Gegenstande hat, *Weltweisheit*, — sofern dieses Weltwesen den wahren Menschen bedeutet, *Selbsterkenntniß* nennen.

Wie verhält sich also die Weltweisheit zur Weltgeschichte? Wir können mit der Parallele antworten: *Wie unsere Selbsterkenntniß zu unserem Leben.*

Lassen Sie mich dieses Verhältniß gleichsam mikroskopisch an dem eigenen Dasein untersuchen und dann auf dem Wege der Analogie in die weltgeschichtliche Entwicklung zurückgehen.

Wie Philosophie und Geschichte in dem gewöhnlichen Bewußtsein einander entgegengesetzt werden, eben so sollen sich nach der gewöhnlichen Vorstellung *Erkenntniß* und *Leben* in dem einzelnen Menschen widersprechen. Und man darf sich bloß an die bekannte Erzählung von dem Apfel im Paradiese erinnern, um für das Leben und gegen die Erkenntniß eine Art religiöser Parthei zu ergreifen. An dem Baum der Erkenntniß reift die verbotene Frucht und der Genuß desselben verbannt den Schuldigen aus dem blühenden Garten des Lebens.

Es ist richtig, daß man in dem Leben den Akt der Erkenntniß als eine entscheidende Wendung betrachtet; es ist falsch, wenn man daraus einen Gegensatz macht und zwischen beide den Cherub mit dem flammenden Schwerte stellt. Lösen wir einmal die Voraussetzungen auf, welche der Akt der Selbsterkenntniß in sich begreift, so werden wir vollkommen einsehen, welches Moment die Selbsterkenntniß in unserem Leben bildet.

Was liegt in dem Akte der Selbsterkenntniß? Wir verlassen die Außenwelt, welche uns einnahm, und beschäftigen uns mit uns selbst. Es ist das eigene Leben, das wir uns gegenständlich machen, und indem wir ihm betrachtend gegenübertreten, so werden wir uns selbst zur Erscheinung, so fallen wir nicht mehr mit unserem bisherigen Dasein zusammen, sondern schweben darüber, wie das Auge des Künstlers über dem entwickelten Werke.

Das Auge des Künstlers, der in die unmittelbare Arbeit des Werkes versenkt ist, sieht anders als das Auge des prüfenden Künstlers, der das Werkzeug niederlegt, von seiner Arbeit zurücktritt und aus einem günstigen Gesichtspunkt das Ganze überschaut. Er betrachtet das eigene Werk wie das eines Andern, und in der fernen Betrachtung wird es ihm zum erkennbaren und übersichtlichen Gegenstande. Jetzt entdeckt er mit einem Male Mängel, die ihm bisher verborgen waren: hier erscheint eine Disharmonie in den Theilen, dort überwuchert ein Glied das ebenmäßige Ganze. In der günstigen Beleuchtung, die er wählt, sieht er jetzt, wie das eine mit dem andern übereinstimmt, und vernimmt deutlich den Mißklang, der die Harmonie der Theile stört.

Was wird der Künstler thun? Etwa dem Kunstwerk entsagen, weil es noch nicht vollendet ist, weil ihm Vieles mißlungen erscheint? Oder nicht vielmehr das Werkzeug von

Neuem ergreifen und nach der richtigen Idee, die er im Augenblick der Prüfung empfangen, jetzt richtiger und besser arbeiten? — Lassen wir das Bild! Der Künstler sind Wir, — das Kunstwerk bedeutet unser Leben, — das prüfende Künstlerauge, das über dem Werke schwebt, ist die Selbsterkenntniß, die das Leben unterbricht.

Wir ziehen uns aus dem Dasein, das wir bis jetzt gelebt haben, wie der Künstler aus seinem Werke zurück; wir entfernen uns davon bis auf einen Punkt, wo wir uns selbst zum übersichtlichen Gegenstande werden. Wir treten damit aus dem bisherigen Lebenskreise heraus und wir werden nie wieder in die Verfassung desselben zurücktreten. Wir haben uns selbst nicht vollständig befriedigt, als wir in ihm lebten, deßhalb haben wir ihn verlassen. Hierin liegt das erste Moment der Selbsterkenntniß. Sie setzt eine Nichtbefriedigung mit dem unmittelbaren Leben voraus, und negirt also das lebendige Interesse, welches sich nach Außen richtet und in die Außenwelt oder in das äußere Leben aufgeht. Dieses Moment bildet die negative Seite der Selbsterkenntniß. Diese negative Seite haben diejenigen im Sinne, welche von dem Gegensatz der Erkenntniß und des Lebens sprechen. Allein um dem negativen Merkmale gleich das positive hinzuzufügen — die Erkenntniß, indem sie das frühere Interesse unseres Lebens aufhebt oder vergehen läßt, begründet zugleich ein neues Interesse am Leben. Wie der Künstler, nachdem er sein Werk überschaut und geprüft hat, dasselbe in besserer Weise fortsetzt, so kehren wir aus dem Akte der Selbsterkenntniß in das Leben zurück, um es mit erneutem Muthe und nach einem bessern Ideale zu führen.

So ist also die Selbsterkenntniß innerhalb des Lebens derjenige Moment, welcher die eine Periode desselben

abschließt und zugleich eine neue aufschließt; einen Lebenskreis auflöst und ihn dadurch zur Vergangenheit herabsetzt; einen neuen begründet und dadurch die Zukunft eröffnet. Ein solcher Moment aber, welcher eine Periode in eine neue hinüberführt und also einen Umschwung der Entwicklung enthält, die eigentliche Krisis des Fortschritts bedeutet, bildet einen Wendepunkt oder eine Epoche des Lebens.

Ein Leben, welches nicht bis zur Selbsterkenntniß fortschreitet, hat keine Epochen, also auch keine Perioden; es mangelt ihm das rüstige Streben, welches die menschliche Entwicklung vorwärts drängt und über jeden bestimmten Kreis hinausführt; ein solches Leben hat keine geistige, sondern nur eine natürliche Entwicklung; es kann sich nicht verjüngen, weil es sich nicht erneuern kann: es kann daher bloß altern.

Die Selbsterkenntniß macht Epoche in dem menschlichen Leben. Spinoza hat gesagt: wir befreien uns von der Leidenschaft, indem wir sie denken. Die Leidenschaft hört auf, ein Affekt unseres Wesens zu sein, indem sie ein Gegenstand für dasselbe wird; wir hören auf, sie zu empfinden, indem wir anfangen, sie zu betrachten. Darin liegt die ganze Bedeutung der Selbsterkenntniß, die Krisis, welche sie in unserm Leben bewirkt.

Sie befreit uns, denn sie stellt die Macht, unter der wir gelebt haben, als ein Objekt uns gegenüber. Wir sind dieser Macht nicht mehr unterthan, sondern wir haben uns denkend über sie erhoben. So enthält sie die Krisis, in welcher die Gegenwart sich von der Vergangenheit scheidet. Eine Lebensperiode ist vergangen, so bald wir sie denkend durchwandern. Unser Selbstgefühl widerstrebt dem Lebenskreise, in dem es bisher sich bewegt hat; aus diesem Gefühle der Nichtbefriedigung entspringt der Gedanke. Dies ist die negative und verzehrende Macht der Erkenntniß.

In dem Denken vergeht die Unmittelbarkeit des Lebens, wie in der Gegenwart die Vergangenheit erlischt.

Die Selbsterkenntniß verwandelt das Leben in Gedanke, das Erlebte tritt mir als Erkanntes gegenüber, die Vergangenheit wird zur gedachten Gegenwart. So entwirft die Selbsterkenntniß das ideale und begriffene Gegenbild des bisherigen Lebens. Sie stellt mir im Zusammenhange dar, was ich bin, und so enthüllt sie mir die geheime Macht, welche in allen Aeußerungen, in allen mannigfaltigen Erscheinungen des Lebens die verknüpfende und treibende Einheit war. Dies ist der positive Inhalt der jedesmaligen Selbsterkenntniß, die eigentliche Gegenwart derselben. Aber diese Gegenwart weist über sich hinaus. Die Form der Erkenntniß enthält mein Wesen in seinem universellen Zusammenhange und seiner ursprünglichen Reinheit. So giebt sie mir nicht bloß das ideale Gegenbild des bisherigen Lebens, sondern zugleich das Modell für ein neues und wird in dieser Gestalt die Grundlage für eine neue Lebensperiode, oder die Begründerin der Zukunft.

Diese Akte der Selbsterkenntniß sind in unserm Leben, was die Monologe in einem Drama. Die Handlung zieht sich aus dem bewegten Schauplatz der Außenwelt in das Menschengemüth zurück, und hier löst und schürzt sie unsichtbar ihre Knoten. Sie werden mir an Ihrem eigenen Beispiele bewähren können, was ich im Allgemeinen dargethan habe; denn Sie sind wohl Alle durch eine Epoche des Lebens, durch eine solche bewußte Krisis der Entwicklung schon einmal hindurchgegangen. Nach dem unbefangenen Genuß der Kindheit und den Spielen des Knaben pflegt das Jünglingsalter mit seiner beweglichen Phantasie und seinem ungeduldigen Streben das Leben bis zu einem Punkte zu vergeistigen, wo es den Gedanken

entbindet und zum ersten Male sich in ernster Selbsterkenntniß klar zu werden sucht. Mit einem Male entfremden Sie sich Ihrem bisherigen Leben; Sie betrachten und beurtheilen Ihre Vergangenheit, und der Gedanke, den Sie über sich selbst gewinnen, wird unmittelbar zu einem Plan für die Zukunft. Da haben Sie die Selbsterkenntniß nach den drei Momenten, die wir entwickelt haben: nach ihrem Ursprung, ihrem Inhalt und ihrer Wirkung.

Sie entspringt aus dem Leben, indem der Mensch eine Periode desselben verläßt, sie umfaßt und begreift den ganzen Inhalt dieser Periode, und endlich begründet sie eine neue Lebensperiode, die sie mit dem höhern Bewußtsein begleitet.

Das ist der Zusammenhang von Leben und Erkenntniß; wir haben gesehen, wie nur in diesem Zusammenhange das Leben aus einem regellosen Chaos sich zur Gestalt und Ordnung erhebt, und nur wennsich das Leben mit der Erkenntniß verbindet, kann es die Stufen einer fortschreitenden Entwicklung durchlaufen. Um die Sache in einem Bilde zu verdeutlichen: Der Baum des Lebens und der Baum der Erkenntniß haben gemeinsame Wurzel, aber sie haben verschiedene Jahreszeiten. Wenn die Blüthe an dem Baume des Lebens welk wird, reift die Frucht an dem Baume der Erkenntniß, und das Samenkorn dieser Frucht treibt neue Blüthen an dem Baume des Lebens.

Wir kehren aus dem Einzelleben in das Gesammtleben zurück und bestimmen jetzt das Verhältniß der Weltgeschichte zur Weltweisheit. Die Weltweisheit ist die Selbsterkenntniß der Geschichte, d. h. des Menschengeistes, der sich in der Geschichte entwickelt. Wir werden daher der Philosophie dieselbe Bedeutung in der Geschichte geben, die wir an der Selbsterkenntniß in dem Leben dargestellt haben. Sie ist der entscheidende Wendepunkt, in welchem ein Zeit-

alter erlischt und ein neues aufgeht, sie entscheidet die Weltalter der Geschichte, und so begleitet sie nicht bloß den Wechsel des geschichtlichen Daseins, sondern sie leitet ihn und ist selbst die höchste Bildnerin der geschichtlichen Entwicklung.

Ich werde jetzt den Begriff der Geschichte näher erörtern und dann aus diesem Gesichtspunkte die Entwicklung der Philosophie bestimmen.

Es hat in der That der menschliche Geist keinen größern Beweis von dem Vertrauen geben können, welches er auf seine Denkkraft setzt, als das Unternehmen, die Geschichte zu begreifen und das Riesenwerk der Zeiten denkend zu bewältigen. In einer wogenden Fülle von Erscheinungen, welche räumlich und zeitlich ganz verschiedene Gebiete einnehmen, sucht er die verknüpfende Macht und die wesentliche Einheit zu entdecken. Auf der einen Seite erblicken wir in den geschichtlichen Erscheinungen die größte Verschiedenheit: es sind Staaten, Religionen, Künste, Wissenschaften, in denen das geschichtliche Werk sich entfaltet und fortbewegt. Auf der andern Seite sind die Träger dieses Werkes die Völker, welche verschiedene Räume der Erde und verschiedene Zeiten der Geschichte einnehmen. So zerfällt die Geschichte sowohl nach ihrer objektiven, als nach ihrer subjektiven Seite in eine Menge disparater Erscheinungen, und wir müssen hier Einheit und Zusammenhang finden, um zu einem Begriffe der Geschichte selbst zu gelangen.

Nur wie im Vorübergehen will ich Ihnen die Probleme andeuten, mit welchen eine Philosophie der Geschichte sich ausführlicher zu beschäftigen hat.

Wir müssen den Zusammenhang und die verknüpfende Einheit entdecken in dem Wechsel philosophischer Systeme, Religionen, Künste, Staaten.

Wir müssen eben so in den Subjekten dieser verschiedenen

Entwicklungsreihen, d. h. in Philosophie, Religion, Kunst, Staat den Zusammenhang und die verknüpfende Einheit darstellen.

Wenn es dort Philosophie, Religion, Kunst und Staat ist, die sich in einer Reihe geschichtlicher Erscheinungen stufenweise entwickeln, so ist das gemeinsame Wesen in Philosophie, Religion, Kunst und Staat der Mensch, und in dem Wesen des Menschen finden diese verschiedenen Darstellungsweisen ihren Ursprung und ihren Zusammenhang. Wir werden demnach den Begriff der Geschichte einfach so darstellen:

Der Menschengeist erscheint in Nationen und Individuen, welche in dem Wechsel der Zeit entstehen und vergehen.

Er macht sich als deren verknüpfende Macht und Einheit geltend und zwar als gemeinsamer Glaube in der Religion, als gemeinsames Gesetz im Staat, als gemeinsame Erkenntniß in der Kunst, als gemeinsames Ideal in der Philosophie.

In diesem Zusammenhange von Religion, Staat, Kunst, Philosophie offenbart sich der Menschengeist auf einer bestimmten Stufe seiner Entwicklung. Diese Entwicklung des Menschengeistes ist der bloß natürlichen Entwicklung des Menschen oder dem Naturzustande gegenüber die Bildung überhaupt, und der Zusammenhang, in welchem Religion, Staat, Kunst, Philosophie das menschliche Wesen darstellen, bezeichnet ein System der Bildung oder ein Cultursystem.

Wenn uns nun die Weltgeschichte eine Reihenfolge solcher Cultursysteme zeigt, so ist es die Aufgabe des philosophischen Geistes, in diesen Cultursystemen die einmüthige Entwicklung zu erkennen. Also der Menschengeist, der sein Wesen, d. h. das System seiner Vermögen in einer Stufenreihe von Cultursystemen objektiv, in einer analogen Stufenreihe von Völkern subjektiv entwickelt: das ist der einfache

und klare Begriff der Geschichte. Erst wenn ein solches Cultursystem vollkommen ausgearbeitet ist, hat sich ein Weltalter vollendet und der Menschengeist eine Stufe seiner Entwicklung überwunden. Mit einem höhern Bewußtsein über sich selbst erhebt er sich auf eine höhere Stufe der Entwicklung und prägt sein Wesen in neuen Religionen, Staaten, Kunstwerken, Philosophien aus, d. h. in einem neuen Culturssysteme, das er wiederum auslebt und überwindet, wenn es nicht die letzte Lösung seines Wesens, die entsprechende Darstellung seiner selbst ist. Daraus würde folgen: der Zweck der Geschichte ist ein Cultursystem, welches das menschliche Wesen rein und ungetrübt darstellt und insofern zusammenfällt mit der wahren Menschennatur. Jeder Fortschritt, welchen die Geschichte macht, ist eine Annäherung an diesen idealen Zustand, in welchem der Menschengeist in den Genuß und die Erkenntniß seines Wesens vollkommen eingesetzt ist. In diesem Culturssysteme wäre Nichts mehr vorhanden, welches den Menschengeist als eine fremde und feindselige Macht unterdrückte; jede Entfremdung und Entäußerung desselben wäre aufgehoben, und in der deutlichen Darstellung seines Wesens wäre der Menschengeist vollkommen bei sich selbst. Dieses Beisichselbstsein nenne ich die Freiheit und in diesem Sinne begriefen wir die Geschichte als den großen Befreiungsproceß des Menschengeistes, oder um das berühmte Hegel'sche Wort zu wiederholen: „als den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit."

Es versteht sich von selbst, daß ich hier unter Freiheit nicht bloß eine Art derselben, etwa nur deren politisches Dasein, verstehe, sondern den Gattungsbegriff des Menschen selbst, indem es ihm gebührt, Alles, was er ist, durch sich selbst zu sein und in der Darstellung seines Wesens nicht instinktartig, sondern als bewußter Gesetzgeber zu

handeln. Deßhalb nimmt Hegel mit Recht in seinen Begriff der Geschichte das Element des Bewußtseins auf und erklärt die Geschichte als den Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Denn auch der Naturkörper handelt und gehorcht einem immanenten Gesetze, wir nennen ihn aber unfrei, weil er es bewußtlos ausführt und seinem Gesetze als einer blinden Nothwendigkeit unterworfen ist. Dagegen den Menschen nennen wir frei, nicht weil er ein gesetzloses, rein willkürliches Wesen ist, sondern weil er sein nothwendiges Wesen erkennt, weil er sich selbst weiß und also die blinde Nothwendigkeit aufhebt zum bewußten und eigenen Gesetze. So fällt die Freiheit zusammen mit dem Wissen, denn das Wissen ist die eigentliche Form der menschlichen Autonomie. Darum ist es sehr richtig, wenn Hegel sagt: der Mensch ist nur das, als was er sich weiß, und nur diejenigen sind frei, die sich frei wissen. Nicht die Sklavenkette macht unfrei, sondern das sklavische Bewußtsein.

Es ist also das Wissen und die Selbsterkenntniß, wodurch sich der Menschengeist am gründlichsten befreit, und so ist es die Philosophie, welche die letzte Hand an ein Cultursystem legt und es in demselben Momente zugleich begreift und auflöst; so sind es die Philosophien, in welchen der Menschengeist seine Epochen macht und seine Culturkrisen vollendet.

Es wir Ihnen jetzt klar werden, nach welchen Voraussetzungen, und in welchen Zeitpunkten die Philosophie auftritt. Sie ist die letzte Hand, welche der Menschengeist an ein Cultursystem legt, und wenn wir ein Cultursystem oder ein Zeitalter mit einer Bildsäule vergleichen wollen, so bildet darin die Philosophie das sinnende Auge, welches nach Innen schaut.

In den Philosophien culminiren also die Cultursysteme. Lassen Sie mich aus diesem Satze, den ich

sogleich deutlicher ausführen werde, einige wichtige Folgerungen ziehen.

Wenn die Philosophie ein Stadium der menschlichen Bildung abschließt, so ist sie durch einen großen Culturproceß vorbereitet, sie setzt ihn voraus und tritt daher nicht zufällig und ohne Weiteres auf, sondern um mich eines biblischen Ausdrucks zu bedienen — sie erscheint, wenn die Zeiten erfüllt sind. Das menschliche Leben muß sittlich, künstlerisch, religiös ausgebildet sein, damit es philosophisch werden könne. Der geschichtliche Zeitpunkt, in welchem die Philosophie erscheint, ist also vollkommen bestimmt, und wenn ich die Erkenntniß mit einer Frucht verglichen habe, so durchläuft die Geschichte den Prozeß der Jahreszeiten, welche sie zeitigen.

Daraus folgt, daß die Philosophie, weil sie einen Bildungskreis beschließt, immer erst spät hervortritt und also in ihrem Entwicklungsgange langsam fortschreitet, denn die Menschheit braucht Zeit, um sich zu bilden. —

Ich werde Ihnen zunächst die geschichtlichen Zeitpunkte deutlicher zeichnen, in welchen die Philosophie erscheint, und dann ihren geschichtlichen Entwicklungsgang in seinen Umrissen entwerfen.

Dritte Vorlesung.

Der Ursprung der Philosophie in der Geschichte und die kritische Bedeutung ihrer Epoche.

Lassen Sie uns den Punkt genau bestimmen, zu dem uns unsere bisherigen Untersuchungen geführt haben. Wir suchen die Philosophie und finden sie in der Geschichte der Philosophie. Denn die Philosophie ist nichts Fertiges, sondern sie entwickelt sich. Indem wir uns den Begriff der Philosophie analysirten, so entdeckten wir darin das Princip des Fortschritts oder das Vermögen der Entwicklung. Sie war das Streben nach Wahrheit. Wo aber Streben ist, da ist offenbar Leben und Entwicklung. Die Wahrheit war näher die Selbsterkenntniß. Wo aber Selbst ist, da ist ebenfalls Leben und Entwicklung. Also ist die Philosophie nach Inhalt und Form in einer Entwicklung oder Geschichte begriffen; sie ist nur anzutreffen in dieser Entwicklung, sie ist nur festzuhalten in dem letzten Stadium derselben. Für uns ist dieses letzte Stadium die Gegenwart. Die Geschichte der Philosophie weist uns aber hinüber in die Geschichte überhaupt; wir mußten daher in dem Verhältniß der Geschichte und Philosophie den Exponenten aufsuchen.

Die Philosophie ist die Selbsterkenntniß der Geschichte. Daher verhält sie sich zur Geschichte, wie unsere Selbsterkenntniß zu unserm Leben. Wir gingen auf

diese Analogie ein, und in der Betrachtung des eigenen Daseins entdeckten wir die Selbsterkenntniß als den höchsten Moment des Lebens oder als eine Epoche unserer Entwicklung. Sie ist der wirklich kritische Augenblick, in dem sich das Leben durch den Begriff läutert und also in einer reineren und höheren Form fortsetzt. Sie ist negativ auflösend in Beziehung auf die Vergangenheit; sie ist positiv bildend in Beziehung auf die Zukunft. Dieselbe Macht, welche die Erkenntniß in dem Leben hat, wird, wenn unsere Analogie richtig ist, die Philosophie in der Geschichte ausüben.

Wir untersuchten den Begriff der Geschichte. Sie ist die universelle Entwicklung des Menschen, des ganzen Menschen, denn der ganze Mensch ist eine Totalität von Anlagen, ein System von Vermögen. Die wahre Darstellung des Menschen ist daher ein System der Bildung oder ein Cultursystem: der Zusammenhang von Staat, Religion, Kunst und Wissenschaft.

Die Geschichte stellt uns eine Reihe solcher Cultursysteme dar, die auf einander folgen in stufenmäßiger Entwicklung, so daß die niedere Cultur die höhere aus sich erzeugt, die höhere immer die niedere voraussetzt. So erzeugen die orientalischen Cultursysteme das griechische und dieses das römische. Die Cultursysteme der alten Welt entbinden das christlich-germanische und innerhalb dieses entsteht aus dem katholisch-christlichen das protestantisch-moderne. Untersuchen wir aber weiter, welche Macht ein solches System der menschlichen Bildung auflöst und überwindet, so ist es der denkende und begreifende Menschengeist, der diesen Uebergang vermittelt. Es ist die universelle Selbsterkenntniß, der gegenüber ein beschränktes Cultursystem nicht Stich hält, also es ist die Philosophie, welche die Epochen oder Culturkrisen der Menschheit bezeichnet.

So ergiebt sich uns der Ursprung der Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Sie setzt ein Cultursystem voraus, also ist ihr Ursprung bedingt; sie tritt in demselben zuletzt hervor, also erscheint sie spät und schreitet langsam weiter.

So weit war unsere Untersuchung gediehen; und ich habe Ihnen jetzt die geschichtlichen Zeitpunkte deutlich zu zeichnen, in welchen die Philosophie erscheint, und ihren geschichtlichen Entwicklungsgang in seinen Umrissen darzuthun. —

Eine sehr einfache Betrachtung kann uns vielleicht a priori belehren über die Epochen, in welchen die Philosophie auftritt. Ich möchte Ihnen auf diese Weise den geschichtlichen Ursprung der Philosophie von Innen heraus enthüllen und darthun, in welcher Gemüthsverfassung die Geschichte sich zur denkenden Weltbetrachtung erhebt. Sie werden mir beistimmen, daß Zweierlei nöthig sei, damit die Philosophie in uns entstehe und Raum gewinne: einmal die Kraft des Denkens, denn ohne diese können wir nicht philosophiren; dann das Bedürfniß der Erkenntniß, denn ohne dieses werden wir nicht philosophiren. In der Kraft liegt das Vermögen, in dem Bedürfniß der Trieb. Ohne die Kraft können wir nicht, ohne den Trieb wollen wir nicht. Die Kraft des Denkens ermöglicht die Philosophie; das Bedürfniß und der Trieb nach Erkenntniß verwirklicht sie. Wir können also sagen: das Vermögen des Denkens muß frei geworden sein, — das ist die Bedingung für die Möglichkeit der Philosophie; das Bedürfniß der Erkenntniß muß eingetreten sein, — das ist die Bedingung für die Wirklichkeit der Philosophie.

Man kann recht wohl eine Kraft haben, ohne sie zu brauchen. Die meisten Menschen können denken; die Wenigsten wollen

denken. Was sich im Denken erreichen läßt, die Erkenntniß reizt sie nicht, weil sie kein Bedürfniß darnach empfinden. Daher fällt es ihnen nicht ein zu philosophiren.

Also die Kraft und das Bedürfniß zu denken müssen zusammenkommen, damit das Denken zur wirklichen Arbeit werde, oder damit in dem menschlichen Gemüthe die Philosophie entstehe.

Auf welchen Voraussetzungen beruht die Kraft und das Vermögen zu denken? — Wie weit muß die menschliche Entwicklung gediehen sein, um diese Kraft zu entbinden? Wenn das Denken die höchste menschliche Thätigkeit ist, weil darin der Mensch autonom und selbständig handelt, so setzt das Denken offenbar voraus, daß wir das Gefühl der Selbständigkeit und Autonomie erreicht und den Zustand natürlicher und sittlicher Unfreiheit überwunden haben. Es fällt also die Kraft des Denkens zusammen mit dem höchsten Selbstgefühle des Menschen, mit der entwickelten Blüthe des Lebens, mit dem Zeitpunkte organischer und sittlicher Reife.

Der menschliche Organismus und die menschliche Freiheit müssen zu ihrer Akme gekommen sein, damit der Mensch das Vermögen des Denkens entbinden könne. Denken Sie sich den Menschen im Kampfe mit dem physischen Bedürfniß, gebannt unter die gemeine Nothdurft des Lebens, ein Sklave seiner sinnlichen, zuchtlosen Begierden, — wir setzen die Anlage des Denkens in ihm voraus — aber wie weit ist das rohe Selbstgefühl des bloßen Naturmenschen davon entfernt, sich dieser Anlage zu bemeistern! Der blinde Trieb, dem er gehorcht, überwuchert das intelligente Vermögen und verbietet ihm, sich zu äußern. Wir können also sagen: in dem Naturzustande hat der Mensch wohl die Anlage, aber nicht die Kraft zu denken.

Verlassen wir den Naturstand und betrachten den Menschen auf einer höhern Stufe seiner Entwicklung. Er hat sich über das thierische Dasein erhoben und seine wilde Begierde durch die Macht des Gesetzes gebändigt. Das erste Bewußtsein seiner Menschheit ist ihm aufgedämmert und mit diesem Bewußtsein unternimmt er seine sittliche Entwicklung. Aber wie ihn früher die Natur unterjocht hatte, so unterjocht ihn jetzt das Gesetz. Aus dem Sklaven der Begierde ist ein Sklave des Gesetzes geworden; die natürliche Unfreiheit ist übergegangen in sittliche Unfreiheit. Das Sittliche ist das Höhere gegen das Natürliche. Das Sittliche besteht darin, daß sich in dem menschlichen Leben eine verknüpfende Macht geltend macht, welche die Menschen aus der rohen Atomistik des Naturzustandes befreit und in gemeinsamen Glauben, Sitten, Gesetzen verbindet. Wenn aber diese verknüpfende Macht dem Menschen als eine fremde Gewalt gegenübertritt, so ist der sittliche Zustand unfrei, und das zügellose Selbstgefühl des Menschen ist nicht gezähmt, sondern nur unterdrückt.

Diese Stufe der menschlichen Entwicklung, die ich Ihnen eben angedeutet, ist bezeichnet durch die Naturreligion und den Naturstaat. Es ist hier bereits eine allgemeine Macht entbunden, welche in dem menschlichen Leben waltet, die Gemüther zu einem gemeinsamen Glauben, die Phantasie zu einem gemeinsamen Ideale, das atomistische Leben zu einem gemeinsamen staatlichen Dasein erhebt. Aber diese allgemeine Macht steht dem Menschen gegenüber als eine fremde Gewalt, als eine blinde Nothwendigkeit. Sie regiert ihn wie das Naturgesetz. Deßhalb nennen wir diese Religion Naturreligion, diesen Staat Naturstaat. Die Religion erschreckt das Gemüth mit unheimlichen dämonischen Gewalten, und der Cultus derselben besteht darin, daß sich

die Menschen fürchten. Der Staat ist das sittliche Gegenbild dieser Religion, er trägt die gefürchteten Züge des Despoten, oder er versteinert petrefaktisch in den starren Unterschieden der Kasten. Die höchste sittliche Funktion, der eigentliche Ausdruck des staatlichen Daseins besteht darin, daß sich die Menschen unterwerfen. — Die Menschen werden hier durch allgemeine Mächte bestimmt: das ist der Unterschied gegen den Naturzustand, in dem jeder seiner einzelnen rohen Begierde folgte. Sie befinden sich bereits auf einer sittlichen Entwicklungsstufe, aber sie werden nicht durch sich selbst, nicht autonom, sondern durch eine äußere Autorität d. h. heteronomisch bestimmt. Deßhalb ist diese sittliche Entwicklungsstufe unfrei. Darum bezeichnete ich diesen Zustand der menschlichen Entwicklung überhaupt als den der sittlichen Unfreiheit. Es ist von selbst klar, daß in einem solchen Zustande der Mensch die Kraft des Denkens nicht entbinden könne. Wenn in dem Naturzustande die natürliche Grundlage fehlte, welche das Denken voraussetzt, nämlich die sinnliche Vollendung des Menschen, so fehlt hier die moralische Grundlage, nämlich das autonome Selbstgefühl.

Begleiten wir den Menschen eine Stufe weiter in seiner Entwicklung. Das Bewußtsein klärt sich allmählig auf und überwindet die fremde, unheimliche Macht, die ihm als gefürchtete Gottheit oder als despotisches Gesetz gegenüberstand. Wie die Natur sich zum Menschen entwickelt und in dem glücklich vollendeten Organismus den Tempel des Geistes gründet, so entwickelt sich die Religion der Natur zur Religion des Menschen, so schreiten die Ideale allmählig fort und verwandeln ihr dämonisches und fremdes Gesicht in das glückliche und heimliche Antlitz des Menschen.

Das Höchste, wozu die Natur es bringt, indem sie sich

mit dem Geiste verbindet, der schöne Mensch, ist das letzte Ideal der Naturreligion und die höchste Entwicklung des Naturstaates. In dem Schönen überhaupt ist das Ideale gegenwärtig in dem Natürlichen. In dem schönen Menschen ist der Geist gegenwärtig in dem Körper. Jetzt kann die Natur den Geist nicht mehr bändigen, weder als zügellose Begierde, noch als dumpfes Gesetz und blinde Nothwendigkeit, — sie läßt ihn frei, indem sie ihn ausdrückt. So erwacht in dem schönen Menschen die Geistesfreiheit.

Diesen Uebergang aus der Natur und ihrer Nothwendigkeit in die Region der Geistesfreiheit, wie ihn die menschliche Schönheit vermittelt, hat uns Schiller in seinem Aufsatz über Anmuth und Würde mit hinreißender Beredtsamkeit geschildert: „Mit gemildertem Glanze steigt in dem Lächeln des Mundes, in der heitern Stirn, in dem sanft belebten Blick die Vernunftfreiheit auf, und mit erhabenem Abschied geht die Naturnothwendigkeit in der edlen Majestät des Angesichts unter."

Die menschliche Phantasie mußte den Kampf der alten und neuen Götter überstanden und die titanischen Naturgewalten verwandelt haben in die heiteren Wesen des Olymp, um sich an dieser maßvollen Schönheit zu sättigen und die befriedigte Dichterkraft übergehen zu lassen in das Denken.

Wiederholen wir kurz, was wir entwickelt:

Aus dem Leben muß die rohe Begierde, aus dem Staate der despotische Wille, aus der Religion die unheimliche Naturmacht, aus der Kunst die gestaltlose Symbolik verschwunden sein, damit das Vermögen des Denkens überhaupt frei werde. Oder um das Gesagte positiv auszudrücken: das Leben muß harmonisch befriedigt, die

Begierde im schönen Sinnengenuß verstummt, der Staat ein freier Spielraum menschlicher Kräfte, die Religion die Verehrung des menschlichen Ideals, ein Cultus der menschlichen Schönheit, die Kunst die entsprechende Darstellung desselben geworden sein, damit die menschliche Autonomie ihren letzten Akt — das Denken unternehmen könne.

Dieses Cultursystem, welches im Zusammenhange von Kunst, Religion und Staat den schönen Menschen darstellt, ist die schöne Humanität oder die ästhetische Freiheit. Ein solcher Idealismus des Lebens ist die nothwendige Voraussetzung für die Philosophie: nur innerhalb der schönen Humanität wird dem Denken die freie Bahn eröffnet, es kann sich ungehindert entwickeln, und wenn das Bedürfniß des Denkens den Menschen ergreift, so wird die Gedankenwelt der Philosophie wirklich entstehen.

Von dieser Seite betrachtet, erscheint uns der Ursprung der Philosophie in affirmativem Zusammenhange mit dem Cultursysteme des Zeitalters. Sie geht daraus hervor als dessen höchste Erscheinung.

Suchen wir jetzt in der Geschichte den Anfang der Philosophie auf. Wir lassen den Naturzustand des Menschen, das nomadische Dasein hinter uns und durchwandern die Naturreligionen und Naturstaaten der orientalischen Welt. Die Religion überwuchert hier das Bewußtsein und nimmt ihm, wenn auch nicht das Vermögen, so doch die Freiheit des Denkens. Deßhalb kommt auf dieser Bildungsstufe die Philosophie nicht zu einer eigenthümlichen Erscheinung. Erst innerhalb der griechischen Welt, welche die Wahrheit der orientalischen ist, indem sie das Räthsel des Menschen löst, worauf alle orientalischen Religionen hindrängen, findet die Philosophie ihren eigenthümlichen Ursprung. Religion, Kunst und Staat, durchdrungen von der menschlichen

Schönheit, haben hier gleichmäßig daran gearbeitet, den Menschen frei zu geben. Wir können auf den griechischen Menschen anwenden, was Schiller von dem Einflusse der Künstler auf den Menschen überhaupt sagt:

Jetzt wand sich von dem Sinnenschlafe
Die freie, schöne Seele los;
Durch euch entfesselt, sprang der Sklave
Der Sorge in der Freude Schooß.
Jetzt fiel der Thierheit dumpfe Schranke
Und Menschheit trat auf die entwölkte Stirn,
Und der erhab'ne Fremdling, der Gedanke
Sprang aus dem staunenden Gehirn.
Jetzt stand der Mensch —

So entspringt und steht die Philosophie auf dem Höhepunkte griechischer Bildung, nachdem sich das Leben künstlerisch und politisch entwickelt hatte. Diesen Beginn der Philosophie charakterisirt Hegel sehr schön, indem er das Abendland und Morgenland gegenüberstellt und das Untergehen der Sonne mit dem denkenden Geiste vergleicht, der aus der Außenwelt in sich selbst zurückgeht und in seine eigene Tiefe versinkt. Er sagt: „Die eigentliche Philosophie beginnt im Occident. Erst im Abendlande geht diese Freiheit des Selbstbewußtseins auf, das natürliche Bewußtsein in sich unter und damit der Geist in sich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; das Licht wird im Abendlande erst zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft."

So will die Philosophie in jedem Zeitalter vorbereitet sein durch eine Akme künstlerischer und politischer Bildung. Auch die römische Welt, welche zwar keine eigenthümliche Philosophie hervorbringt, aber die Traditionen der griechischen übernimmt und fortsetzt, zeigt dieses Interesse an der Philo-

sophie überhaupt erst auf dem Gipfelpunkte ihrer politischen Entwicklung. — Die Philosophie der neuen Zeit setzt das Mittelalter voraus in ähnlicher Weise wie die griechische Philosophie den Orient, und ich werde Ihnen später zeigen, wie auch in dem christlich-germanischen Weltalter der Geist zu einer Akme künstlerischer und politischer Bildung gekommen war, ehe er von seiner Denkkraft philosophisch Gebrauch machte.

Ich habe Ihnen jetzt von dem geschichtlichrn Ursprung der Philosophie die eine Seite enthüllt: wir haben die Philosophie entdeckt in ihrem positiven Zusammenhange mit der menschlichen Bildung und näher auf dem Höhepunkte derselben. Sie erscheint uns hier ganz abgelegen von dem gewöhnlichen Bedürfniß, und urtheilen wir nur nach diesem Schein, so könnte man versucht sein, sie für einen Luxus des Geistes zu halten. Schon Aristoteles im Anfange seiner Metaphysik betrachtet die Philosophie als eine Wissenschaft, die sich nicht auf den gemeinen Bedarf, die *ἀναγκαῖα* beziehe und deßhalb dort erfunden worden sei, wo man Muße gehabt habe.

Indessen, wenn man die Philosophie der Sphäre des Bedürfnisses ganz entrückt, so erklärt man ihren geschichtlichen Ursprung nur zur Hälfte. Es ist möglich, daß der gebildete Geist, wenn er nichts weiter zu thun hat, d. h. wenn ihm die Muße gegeben wird, anfängt zu philosophiren, aber Bildung und Muße bedingen auch nur diese Möglichkeit, eine innere Nöthigung liegt in keinem von beiden. Man kann viel Bildung und noch weit mehr Zeit haben, und kommt doch niemals auf die Philosophie. Warum nicht? Weil man kein Bedürfniß danach empfindet. Das Bedürfniß allein nöthigt uns, zu philosophiren, nicht das gemeine Bedürfniß, sondern ein sittliches. Was heißt Bedürfniß? Das Gefühl eines Mangels oder das Gefühl der Nichtbefriedigung. Wir sind mit dem, was wir sind, nicht zufrieden; so streben wir darüber

hinaus und suchen nach einer höheren Genugthuung. Es ist also ein Zwiespalt eingetreten zwischen dem Geiste und der Welt der Bildung, die er entwickelt hat; er geht nicht mehr unbefangen auf in den Genuß des Lebens, in die Verehrung der Götter, in die Betrachtung der Kunstwerke, in die Theilnahme an dem öffentlichen Leben des Staates — diese ganze Welt hat er erschöpft: so steht er mitten in einer Fülle von Genuß und Bildung, wie ein Verlassener da; auf der Höhe des Culturſystems bleibt der Mensch einsam sich selbst übrig und greift denkend in seine Brust. Die ganze Energie des Menschengemüthes zieht sich allmählig zurück aus der Außenwelt und entfaltet sich zu einer Innenwelt des *Gedankens*.

Es ist also weder ein gemeines, noch ein zufälliges Bedürfniß, welches den Geist zur Philosophie treibt, sondern das *absolute* Bedürfniß nach einer *Welt, die ihn erfülle*, da er sich in der vorhandenen nicht mehr als in der seinigen findet, weil sie ihm nicht mehr der gemäße Ausdruck seiner selbst ist.

Betrachten wir die Philosophie aus diesem Gesichtspunkt, so ändern sich mit einem Mal ihre Züge, so nimmt das Bild, welches wir eben von ihrem Ursprunge entworfen, plötzlich den entgegensetzten Charakter an. Dort erschien die Philosophie als die Blüthe eines reichen Lebens, hier erscheint sie als ein entlaubter Stamm, und nur im Innern lebt die schaffende Gewalt; dort lebte sie, wie es schien, mit ihrer Welt im Frieden, hier offenbart sie uns den *tiefsten Zwiespalt mit ihrer Welt*. Dem Geiste erscheint die Welt, die ihn umgiebt, nicht mehr als die seinige, als seine *wahre Welt*; sie hört auf, ihn zu *befriedigen*; er hört auf, sie zu *beseelen*. So fängt er an, sich mit sich selbst zu beschäftigen, und die einzige Form, die ihm übrig bleibt, ist das *Denken*. Jetzt genießt er die Wahrheit nicht mehr unbefangen in vorhandenem Glauben und gewohnter Sitte; er fängt an, sie zu *suchen*. Das ist das

Bedürfniß nach Erkenntniß, dieses Bedürfniß befriedigt sich nur im Denken, und das Denken, welches nach Erkenntniß sucht, bildet die Philosophie im Bruch mit der Wirklichkeit.

Analysiren wir diesen Zwiespalt: wie erscheint uns jetzt das Culturſystem, auf dessen Höhe wir die Philosophie entdecken; in welcher Gemüthsverfassung erscheint uns jetzt ein Zeitalter, welches den Luxus der philosophischen Erkenntniß treibt? Der Geist verläßt diese Welt der Bildung, weil sie ihn nicht befriedigt, so tritt sie ihm gegenüber als eine ausgelebte Vergangenheit, und das ganze Culturſystem, welches der denkende Geist hinter sich läßt, ist in seiner Auflösung und Verwesung begriffen. Der Geist beseelt nicht mehr den religiösen Cultus, darum hört dieser auf, ein lebendiger Glaube zu sein: er wird zum äußerlichen geistlosen Dienste der Götter. Der Geist ist nicht mehr gegenwärtig als einfache Tugend in dem Leben des Staates, darum hört dieser auf, lebendige Sittlichkeit zu sein, er fällt aus einander in seine Atome, und eigensüchtige Leidenschaften zerstören den Bau des politischen Daseins.

So sind es die Symptome des Verderbens, der Untergang eines Weltalters, welcher den Aufgang und Ursprung der Philosophie bezeichnet. Die griechische Philosophie entspringt in den jonischen Staaten Kleinasiens und fällt mit deren Vernichtung zusammen; sie erreicht ihren Wendepunkt in Athen in dem Augenblicke, wo sich die schöne Demokratie dieses Staates in ihre Atome auflöst; sie vollendet sich endlich mit dem Untergange der griechischen Freiheit, und, als ob hier dieses Verhältniß in einem classischen Beispiele verdeutlicht werden sollte, wird der größte griechische Denker, welcher das Culturſystem der griechisch-orientalischen Welt vollendet, der Erzieher des Helden, der diese Welt erobert.

So wird in der römischen Welt die Philosophie auf-

genommen, als der republikanische Staat zu verwesen beginnt, und in demselben Augenblicke steht an der Spitze des Senats der philosophische Consul und vor den Thoren Roms Catilina! So erwacht in der christlich-germanischen Welt die freie Philosophie mit dem Untergange des Mittelalters.

Fassen wir hier unser Resultat kurz zusammen. Der Zeitpunkt, in welchem die Philosophie eintritt, enthält eine positive und eine negative Bedeutung. Die positive Bedeutung besteht darin, daß die Denkkraft entbunden sein muß, damit der Mensch freien Gebrauch davon machen könne: die Philosophie setzt einen Idealismus des Lebens voraus, worin dem sinnlichen wie dem sittlichen Menschen Genüge geschieht. — Die negative Bedeutung besteht darin, daß ein Bedürfniß der Erkenntniß eingetreten sein muß, damit der Mensch seine Denkkraft wirklich gebrauche: die Philosophie setzt eine Welt voraus, worin dem Menschen nicht Genüge geschieht, oder sie setzt voraus, daß ein vorhandenes Cultursystem dem menschlichen Wesen gegenüber als gehaltlos erscheine.

Also in ihrem Ursprunge befindet sich die Philosophie in einem Antagonismus gegen die vorhandene Form des menschlichen Lebens; in ihrem Ursprunge setzt sie eine Nichtbefriedigung voraus, welche der Geist innerhalb seines staatlichen, religiösen, künstlerischen Daseins empfinde; in diesem Nichtbefriedigtsein widerspricht sie den vorhandenen Gestalten menschlicher Bildung.

Ich berühre hier ein Thema, welches so alt ist, wie die Philosophie selbst, welches zu allen Zeiten die Gegner der Philosophie ausgebeutet haben und das in unsern Tagen fast wie eine Schicksalsfrage der Philosophie behandelt wird. Man behauptet, die Philosophie sei dem Staate und der Religion feindlich, und wenn nicht die Philosophie überhaupt, so doch eine gewisse Philosophie, die man als „negative" der öffentlichen Verdammung empfiehlt. Man unterscheidet dann von

dieser negativen Philosophie eine sogenannte positive, welche bejahen solle, was jene verneine. Ich untersuche hier nicht, aus welchen Gründen unsere Zeit eine solche zwitterhafte Vorstellung von Philosophie erfunden habe, aber das ist gewiß, es müssen sehr äußerliche Gründe, wenn überhaupt ehrliche sein, welche eine solche Unterscheidung billigen. Der ehrliche Wahrheitsfreund folgt der Wahrheit unbedingt und ohne Rückhalt; es fällt ihm nicht ein, mit der Wahrheit einen Contrakt zu schließen, wonach sie ihm diese oder jene Existenz entweder vernichten oder assecuriren müsse, bevor er ihr gehöre. Darum noch einmal: man muß aus ganz äußerlichen Gründen philosophiren, ungefähr so, wie der Patriarch in Lessings Nathan, wenn man auf die Subtilität des Positiven und Negativen kommt; man muß die Wahrheit oder die Weisheit als ein Mittel zu ganz äußerlichen Zwecken benützen, wenn man von positiver oder negativer Weisheit redet, d. h. man muß in der Philosophie die Beweismittel für alles Mögliche finden, wenn man in dem Wesen der Philosophie jene doppelsinnige Unterscheidung macht. Wer aber aus äußerlichen Gründen philosophirt, um äußere Zwecke mit dem bequemen Mittel der Argumentation zu erreichen, wer von vornherein weiß, was ihm die Philosophie geben oder nicht geben solle, der liebt die Weisheit nicht, sondern braucht sie nur, der ist kein Philosoph, sondern ein Sophist; für den ist die Wahrheit nicht die große Göttin, die ihm das Herz bewegt, sondern eine reiche Frau, an der ihn nichts anzieht, als die Gütergemeinschaft.

Wenn wir also das Verhältniß der Philosophie zu Religion, Staat, Kunst aus einander setzen, d. h. ihr Verhältniß zu einem vorhandenen Culturſystem, zu einer bestimmten Ausbildung der Religion, des Staates, der Kunst, so verschmähen wir den Unterschied von positiver und negativer Philosophie, welcher die Philosophie selbst aufhebt und zu einer

gemeinen Sophistik herabwürdigt. Wir werden nicht sagen, wie man es heutzutage liebt, es giebt eine Philosophie, die eine vorhandene Bildung bejahe — das ist die positive; und es giebt eine andere, welche diese Bildung verneine — das ist die negative Philosophie. Wir werden nach dem, was wir ausgemacht haben, sagen: es giebt nur eine Philosophie, und wir haben gesehen, wie die Philosophie überhaupt aus einem Widerspruch des Geistes gegen die vorhandene abgemachte Bildung entspringt. Sie würde gar nicht zum Vorschein kommen, wenn sich der Geist vollkommen befriedigt fände in der Kultur, die ihn umgiebt. Vielmehr ist diese Cultur in ihre Auflösung übergegangen, das Verderben hat bereits um sich gegriffen, das beseelende Princip derselben, d. h. der Menschengeist hat sie verlassen und ist in seine Selbstbetrachtung versunken. Also der Geist ist nicht mehr in seiner Cultur und seiner Welt gegenwärtig; so ist er mit dieser Welt und, in so fern sie ihm angehört, mit sich selbst in einen Zwiespalt getreten. Diesen innern Zwiespalt des Geistes wollen wir mit einem Worte bezeichnen, welches am besten den Zustand der Zwiespältigkeit (diese innere Zweiheit) bedeutet: der Zweifel ist es, welcher den Geist ergriffen hat. Dieser Zweifel enthält zugleich das Bedürfniß der Lösung. Darum beginnt der Geist zu philosophiren: der Zweifel ist der Ursprung der Philosophie und die Philosophie selbst ist die Lösung des Zweifels. Ohne den Zweifel kann die Philosophie nicht entstehen; ohne die Lösung desselben kann sie sich nicht vollenden. Aus diesem sehr einfachen und hellen Gesichtspunkte beleuchten wir das Verhältniß der Philosophie zu dem vorhandenen Culturſysteme, entwickeln wir in der Philosophie die positive und negative Bedeutung, um diese schlechten publicistischen Ausdrücke unserer Tage zu wie-

derholen. Es giebt nicht zwei Arten von Philosophie, deren eine positiv, deren andere negativ ist. Diese Formel überlassen wir denen, die mit ihrer Erfindung groß thun und die Ursache haben, sich mit einem Wort für die fehlenden Begriffe zu entschädigen. — Die Philosophie entspringt aus dem Zweifel, — das ist ihre negative Bedeutung. Ihre Arbeit besteht darin, daß sie den Zustand des Zweifels aufhebt und den menschlichen Geist zu einer höhern Stufe der Gewißheit erhebt, — das ist ihre positive Bedeutung.

Wenn man also behauptet: die Philosophie widerspreche dem vorhandenen Cultursysteme, wie es religiös, künstlerisch, sittlich ausgeprägt ist, so drückt man einmal die Sache schief aus. Man stellt als eine ausdrückliche Tendenz der Philosophie dar, was bereits in ihrem Ursprung enthalten ist; man macht zu einer Consequenz der Philosophie, was deren Voraussetzung bildet. So begeht man einen Fehlschluß. Wenn man aber weiter diesen Antagonismus der Philosophie Schuld giebt und zu einer Anklage gegen dieselbe erhebt, so begeht man etwas weit Aergeres als einen Fehlschluß; man handelt dann eben so roh und eben so pöbelhaft, als wenn man einem Menschen seine Geburt vorwirft. Will man aus der Philosophie diesen Widerspruch entfernen, so muß man sie nicht bei einem Ausspruch, bei einer Consequenz angreifen, sondern man muß sie an der Wurzel fassen, man muß ihr den Ursprung nehmen, man muß die Philosophie als solche negiren. Ihr Frevel besteht nicht in dem, was sie urtheilt, sondern daß sie überhaupt urtheilt, oder, da ihr Dasein im Urtheilen besteht, daß sie überhaupt existirt. In diesem Sinne haben auch ehrlichere Zeitalter, als das unsrige, Parthei ergriffen gegen die Philosophie überhaupt; sie haben das Gefühl gehabt, daß die Philosophie in ihrem Ursprunge

zuwiderlaufe einem hergebrachten Culturſyſteme, ſie haben deßhalb die Philoſophen nicht widerlegt, ſondern getödtet. Von dem Gefängniſſe in Athen, wo „der Weiſeſte der Sterblichen" geopfert wurde, führen gerade zwei Jahrtauſende der Geſchichte bis an die Schwelle der neuen Welt; da flammt der Holzſtoß, wo man den erſten prophetiſchen Denker derſelben verbrannte! Der Giftbecher des Sokrates und der Scheiterhaufen Giordano Bruno's ſind die Waffen geweſen, mit denen ſich eine befangene Welt gegen den Einbruch des philoſophiſchen Geiſtes gewehrt hat. In dieſen düſtern Maßregeln lag das richtige Gefühl, daß die Widerſprüche der Philoſophie gegen ein vorhandenes Culturſyſtem von ihrem Urſprunge herrühren, daß in der Form des Denkens, in der Form des Philoſophirens ein neues Princip Platz greife, und daß man dieſes in ſeinen Trägern ausrotten müſſe, um das alte wirklich in Schutz zu nehmen.

Mit dieſem richtigen Gefühle verbindet ſich freilich der abſcheuliche, grauſame Wahn, daß man die vorhandene Bildung retten könne, wenn man ſie nur gegen den Eingriff des denkenden Geiſtes wahre. Als ob ſie erſt durch die Berührung des philoſophiſchen Geiſtes aufgelöst werde und nicht bereits durch ſich ſelbſt von Innen heraus erſchöpft und ausgelebt ſei. Der Zweifel in dem denkenden Gemüthe dämmert erſt auf, wenn das Gefühl der Nichtbefriedigung den Geiſt ergriffen hat und die allgemeine Auflöſung des Culturſyſtems in das Bewußtſein übergegangen iſt. In einer ſolchen Zeit, wo alle Stützen des menſchlichen Daſeins wanken, giebt es nichts Beſſeres, als den Zweifel des Philoſophen, und es iſt eine fanatiſche Rohheit, den Bau der Gedankenwelt, welchen der Geiſt unternimmt, gewaltthätig zu unterbrechen. Indem ſich in der Form der Erkenntniß ein abſolutes Bedürfniß des Geiſtes befriedigt, ſo ſtellt ſich auch der

Zusammenhang der menschlichen Bildung wieder her, und die Gedanken der Philosophie werden die Lineamente, der Schattenriß für ein neues Cultursystem. Mit dem höhern Selbstbewußtsein, welches die Menschheit in ihren Philosophen gewinnt, beginnt sie eine neue Entwicklung ihrer Geschichte und den Bau eines neuen Cultursystems in ihrem religiösen, künstlerischen und sittlichen Leben. Je weniger diese Entwicklung äußerlich gestört und unterbrochen wird, um so friedlicher und humaner geht sie vor sich. — Wie sich das menschliche Leben in der Selbsterkenntniß verjüngt, so verjüngt sich die Weltgeschichte in der Philosophie.

In diesem Zusammenhange der Philosophie und Geschichte, den wir als Entwicklung dargestellt haben — wie erscheint uns die Menschheit? Wie jener wundersame Vogel Phönix, von dem die Fabel erzählt, daß er sich selbst verbrenne, wenn er anfange zu altern, und daß aus seiner Asche alsbald ein neuer junger Phönix aufsteige. Diese Selbstverbrennung ist im Leben der Menschheit das Denken, das Denken — in dem eine alte Welt unter- und eine neue aufgeht.

In diesem Zusammenhange der Geschichte und Philosophie — wie erscheint uns die Philosophie? Wie das Doppelgesicht des Janus: das eine Gesicht mit den alternden Zügen sieht in die Vergangenheit, nachdenklich und betrachtend, das andere — der jugendliche Gott — blickt hinaus in die neue Zeit und fühlt den frischen Morgenhauch der Zukunft.

Vierte Vorlesung.

Der geschichtliche Entwicklungsgang der Philosophie und die Weltalter.

Ueberschauen Sie den Gang, den unsere Betrachtungen bis hierher genommen haben. Der Begriff der Philosophie verwies uns auf die Geschichte der Philosophie, die Geschichte der Philosophie verwies uns auf den Begriff der Geschichte. Wir haben diesen Begriff ausführlich dargestellt, und indem wir denselben auf die Philosophie anwandten, d. h. indem wir die Philosophie in der Gesammtentwicklung der Menschheit aufsuchten, wurde uns Zweierlei klar: einmal der geschichtliche Ursprung, und zweitens der geschichtliche Zusammenhang der Philosophie.

Wir zerlegten uns den Ursprung der Philosophie gleichsam in seine Elemente, und fanden, daß die Kraft und das Bedürfniß zu denken sich vereinigen müssen, damit es zur wirklichen Arbeit des Philosophirens komme.

Was setzte die Kraft zu denken voraus? Eine Akme menschlicher Bildung. Darum entsprang die Philosophie auf dem Höhepunkte eines Culturſystems. Darum brachte es die vorchristliche oder alte Welt erst innerhalb der griechischen Cultur zur libertas philosophandi. Darum eröffnet die christlich-germanische Welt erst mit dem protestantischen Principe der Philosophie einen freien Spielraum.

Was setzt das Bedürfniß zu denken voraus? Daß jene Akme menschlicher Bildung zu welken beginne, daß ein Cultursystem in innerer Auflösung begriffen sei und der menschliche Geist sich nicht mehr befriedige in dem vorhandenen Glauben und den herkömmlichen Sitten, daß auf der einen Seite die menschliche Bildung von dem Verderben, auf der andern Seite der menschliche Geist vom Zweifel ergriffen sei. Darum entsprang die Philosophie in dem Untergange eines Weltlebens: die Philosophie des Alterthums, nachdem die rüstigen Lebenskräfte desselben in Religion, Kunst und Staat erschlafft waren, als sich das eigentliche Produkt des classischen Alterthums — der Staat — in seine Atome auflöste. Darum entspringt die moderne oder neueuropäische Philosophie in dem Untergange des Mittelalters, als sich das eigentliche Produkt des classischen Mittelalters, der erste naturwüchsige Bau des christlichen Princips — die Kirche — in ihre Atome zersetzt.

So war die Philosophie in ihrem Ursprunge sowohl auf das Engste verknüpft und solidarisch verbunden mit dem ganzen Systeme menschlicher Cultur, als diesem innerlich entfremdet und entgegengesetzt.

Wir können sagen: die Philosophie entspringe aus einem Cultursystem, indem sie sich davon lossage. Es ist von der höchsten Wichtigkeit, sich dieses Verhältniß klar zu machen; denn was wir hier über den objektiven Ursprung der Philosophie, d. h. über ihren geschichtlichen Anfang sagen, ganz dasselbe gilt von dem subjektiven Anfange der Philosophie oder von der Art, wie wir zu philosophiren beginnen. Die Philosophie entspringt aus einem Cultursystem. Also ist sie nicht voraussetzungslos, eben so wenig als die Kraft zu denken voraussetzungslos ist. Aber die Philosophie sagt sich in ihrem

Ursprunge zugleich von dem regierenden Cultursysteme los, sie giebt ihre Voraussetzung also auf und ist in so fern voraussetzungslos, weil das Bedürfniß zu denken den Menschen auf sich selbst verweist und von dem Gegebenen überhaupt losspricht.

Wie nun die Philosophie schon in ihrem Ursprunge der Bildung eines Zeitalters sowohl verbunden, als entgegengesetzt erscheint, eben so erscheint sie uns im wirklichen Zusammenhange und Context der Geschichte.

Wir fassen den Zusammenhang der Philosophie und Geschichte nicht nach der ersten flüchtigen Ansicht, welche die Erscheinung der Philosophie aus der Ferne bietet, sondern in seiner begriffsgemäßen Gestalt, die im Geiste der Geschichte nicht unter dem Eindruck des Augenblicks gedacht ist. Die Geschichte begreift die Philosophie in sich als ihren höchsten bewegenden Faktor, als das principium movens der menschlichen Cultur, welches die Perioden derselben entscheidet. Dieses principium movens ist aber zugleich ein principium mobile, d. h. es bewegt nicht bloß die menschliche Entwicklung, sondern es bewegt sich selbst mit ihr, es entscheidet und unterwirft sich dem Gange derselben.

Jetzt, nachdem wir uns die Bedeutung der Philosophie in der Geschichte klar gemacht haben, werden wir den geschichtlichen Entwicklungsgang der Philosophie betrachten müssen. Die Dialektik der Sache nöthigt uns zu diesem Uebergange, denn die Philosophie hat sich uns in ihrem Ursprunge, wie in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt als verflochten in die menschliche Entwicklung überhaupt. Ich werde daher diesen Entwicklungsgang der Philosophie übersichtlich und kurz darstellen und darin den Punkt feststellen und begrenzen, wo unsere Darstellung der Philosophie in die Geschichte einmündet. —

Wenn es sich darum handelt, die geschichtliche Entwicklung der Philosophie übersichtlich darzustellen, so soll die Geschichte der Philosophie in ihren Hauptzügen erkannt werden. Es wird also nöthig sein, diese Geschichte einzutheilen, und dazu bedürfen wir eines Eintheilungsgrundes. Woher nehmen wir nun das Princip oder den Grund dieser Eintheilung? Diese Frage enthält eine große Schwierigkeit für die Geschichtschreiber der Philosophie, und wenn man die Geschichte der Philosophie nicht philosophisch betrachtet, so giebt es kaum eine Möglichkeit, sich über die Eintheilungsgründe derselben zu einigen. Daher finden Sie auch gerade in diesem Punkte einen so großen Dissensus in den meisten Geschichtsbüchern der Philosophie. Betrachtet man die Geschichte der Philosophie, wie das gewöhnlich geschieht, chronikalisch, eklektisch oder skeptisch, so ist diese Geschichte nur ein Wort ohne Sinn, und man kann eigentlich davon nicht weiter reden. Also kann man auf diesem Standpunkt aus der Geschichte der Philosophie selbst auch nicht den Grund der Eintheilung nehmen und ist mithin genöthigt, diesen Grund auswärts zu entlehnen. Auf diesem Wege werden eine Menge von Gründen herbeigezogen, wonach alles Andere eher als die Geschichte der Philosophie eingetheilt werden kann, weil man sie aus einer Sphäre des Daseins hernimmt, welche zu dem philosophischen Geiste entweder in gar keiner oder wenigstens nicht in einer immanenten Beziehung steht. Der Eine sondert die Geschichte der Philosophie in zeitliche Gebiete, der Andere unterscheidet sie in räumliche; hier werden nationale, dort religiöse Unterschiede zu Eintheilungsgründen für die Geschichte der Philosophie erhoben. So wurde die nichtssagende Chronologie von alter, mittler, neuer Zeit, oder der geographische Unterschied des Morgen- und Abendländischen, oder ein Katalog von Völkern, endlich die Kategorien des

Heidnischen und Christlichen — als eintheilendes Schema angewendet auf die Geschichte der Philosophie. Es ist aber nach dem, was wir über die Philosophie ausgemacht haben, leicht einzusehen, daß man den philosophischen Geist weder nach Zeiten, noch nach Ländern, weder nach Völkern, noch nach Religionen benennen kann; daß weder eine chronologische, noch eine geographische, weder eine nationale, noch eine religiöse Kategorie das eigenthümliche Wesen des philosophischen Geistes bezeichnet. Indem sich der denkende Geist in der Menschheit verwirklicht, so ist er gleichsam bekleidet mit den Unterschieden des Menschenlebens, und der Spielraum seiner Geschichte geht durch Zeiten und Länder, Völker und Religionen hindurch. Aber dies sind nicht die Mächte, die ihn innerlich bewegen und seine Fortschritte hervorbringen, d. h. sie entwickeln ihn nicht und können darum auch nicht die Gründe für die Eintheilung seiner Entwicklung geben. Wir müssen also innerhalb der Philosophie selbst, in ihrer eigenthümlichen Entwicklung die Gründe für deren Eintheilung entdecken: nicht wir dürfen nach diesen oder jenen Gründen, besser gesagt nach diesen oder jenen Merkmalen die Philosophie eintheilen, sondern die Philosophie theilt sich selbst ein, und beschreibt nach dem Gesetze ihres eigenen Genius, also nach einem immanenten Gesetze die Sphären ihrer Geschichte.

Diese Eintheilung haben wir zu erkennen, nicht zu machen. Denn sie ist nicht aus unserem Gutdünken, sondern aus dem Wesen der Sache genommen; sie ist nicht subjektiv, sondern objektiv, nicht äußerlich, sondern immanent, nicht eine sogenannte logische Disposition, sondern eine dialektische Entwicklung.

Versuchen wir jetzt, aus dem Wesen der Philosophie die Hauptzüge ihrer Entwicklung abzuleiten. Zunächst sondern sich in der Gesammtentwicklung der Philosophie zwei

Hauptgruppen, die wir erst unterscheiden und dann mit einander verknüpfen wollen.

Ich habe Ihnen in meiner vorigen Vorlesung bewiesen, daß die menschliche Cultur zur schönen Humanität gediehen sein müsse, damit die Geistesfreiheit erwachen und die Philosophie entstehen könne. Die alte Welt findet die schöne Humanität, indem sich die abstrakten Naturreligionen und Naturstaaten des Orients aufklären zu dem griechischen Ideale; die christlich-germanische Welt bringt die schöne Humanität erst im Bruche mit der abstrakten Geistesreligion und dem abstrakten Kirchenstaate des Mittelalters zum Vorschein. So findet nur innerhalb der griechischen und der protestantisch-germanischen Welt die Philosophie einen eigenthümlichen Ursprung, und hat also auch nur in diesen beiden Weltaltern eine eigenthümliche Entwicklung. Die griechische und die neueuropäische Philosophie sind daher die beiden Hauptzüge in der Gesammtentwicklung der Philosophie. Wie die griechische Philosophie die orientalischen Cultursysteme voraussetzt, so setzt die neueuropäische Philosophie das katholische Christenthum oder das Mittelalter voraus. Weder im Orient, noch im Mittelalter tritt die Philosophie als eine freie Gedankenthat auf; sie bleibt befangen in religiösen Vorstellungen und arbeitet sich nur allmählig daraus hervor. Wie der orientalische Geist und der mittelalterliche sich unterscheiden, so unterscheiden sich die griechische und neueuropäische Philosophie. Wir können diesen Unterschied überhaupt als den Unterschied der christlichen und vorchristlichen Welt bezeichnen, — Namen, worunter wir nicht bloß Religionen, sondern universelle Geistesrichtungen begreifen.

Worin besteht dieser Unterschied, der größte, den uns die Weltgeschichte zeigt? Denn das Christliche und Vor-

christliche sind die Angelpunkte, in welchen sich wie in ihren Polen die Achse der Weltgeschichte bewegt. Dieser Unterschied ist einfach in der Entwicklung der Menschheit begründet, und was auf den ersten Anblick den schroffsten Gegensatz, einen unüberwindlichen Antagonismus zeigt, das ist bei näherer Beleuchtung im innersten, tiefsten Zusammenhange mit einander verbunden.

Der Mensch besteht nicht aus aus Geistigem und Natürlichem, wie die gewöhnliche Definition sich auszudrücken liebt; sondern sein Wesen oder seine Entwicklung besteht darin, daß sich der Geist aus der Natur herausarbeitet, daß sich der Mensch in allmähliger Fortbildung zum Bewußtsein seiner Geistigkeit erhebt. Was wird das nothwendige Resultat dieser Entwicklung sein? Daß sich der Mensch in seiner Geistigkeit erfaßt und auf der Spitze seines Selbstbewußtseins der Natur gegenüberstellt; d. h. das Resultat dieser Entwicklung ist ein Dualismus von Geist und Natur, der Gegensatz des menschlichen Selbstbewußtseins und der Welt, die ihm als Natur oder als Bildung gegenübertritt.

Dieser Dualismus bringt den Menschen in den tiefsten Zwiespalt mit sich selbst und erzeugt deßhalb das tiefste Bedürfniß nach Versöhnung. Aber diese Versöhnung kann dem Menschen nicht mehr äußerlich gegeben werden, denn er hat sich über die Außenwelt erhoben in dem Bewußtsein seiner Geistesfreiheit. Fortan kann der Mensch die Auflösung des Dualismus oder seine Versöhnung nur in sich selbst finden und er wird sie daher nur in sich selbst suchen. So beginnt eine neue Entwicklung der Menschheit, die nicht mehr wie die frühere von der Natur, sondern von dem Geiste anhebt. Wenn jene gleichsam instinktartig nach dem Geiste hinstrebte, so beginnt diese einfach mit dem Glauben an die Versöhnung des Geistes. Das sind die beiden

großen Entwicklungsreihen der Menschheit; und wie disparat sie auch erscheinen, so sind sie dennoch innerlich mit einander verknüpft, und es ist hier keine Kluft der Geschichte anzunehmen, sondern vielmehr ihr genauester und innigster Zusammenhang zu begreifen. Die erste Entwicklungsreihe ist die Vorbereitung oder die Genesis der zweiten; diese ist die Fortsetzung oder das Resultat von jener.

Die erste Entwicklungsreihe beginnt mit der Natur und entbindet in successiven Fortschritten aus dieser den Geist, sie ist gleichsam die natürliche Genesis des Geistes, die fortschreitende Entwicklung des menschlichen Wesens auf der Naturbasis. Das ist die ganze vorchristliche Welt. Weil sie die Naturbasis nie ganz verläßt, sondern sie fortschreitend nur mehr aushöhlt und vergeistigt, deßhalb überwindet sie nicht die natürliche Schranke der Völker, sie spaltet sich in Nationen, die sie nicht innerlich verknüpfen kann durch einen gemeinsamen Glauben, sondern nur äußerlich vermischen durch die Gewalt des Krieges und die rohe Energie der Eroberung; darum kann sie in ihrem religiösen Ideale die natürliche Vielheit und Discretion nicht überwinden, — die Idee der Gottheit spaltet sich in eine Vielheit von Göttern. Das ist die religiöse Eigenthümlichkeit der vorchristlichen Welt, die man als den heidnischen Polytheismus bezeichnet. Die Religionen dieser Welt spiegeln getreu die Menschheit in ihrer Entwicklung wieder. Die Menschheit arbeitet sich aus der Natur heraus, sie strebt den Geist aus der Natur zu entbinden. Aber die Natur bleibt in ihrer Entwicklung immer die vorgefundene primitive Grundlage. Wie stellt sich dieser Charakter in der Religion dar? Die Naturmächte werden zur Gottheit umgedichtet, und in dem glücklichsten Augenblicke der vorchristlichen Welt werden die Menschen Götter.

Der entgegengesetzte Gang bezeichnet die christliche Welt. Sie beginnt mit dem Glauben, daß die Gottheit Mensch geworden sei. Wir haben diesen Glauben aber nicht bloß als einen Gegensatz, sondern zugleich als ein Resultat der vorchristlichen Welt zu begreifen. Um kurz zu sagen, was ich meine: die Entwicklung der vorchristlichen Welt löst sich zuletzt in lauter Probleme auf und der christliche Glaube ist die Lösung dieser Probleme.

Wie entwickelt sich die vorchristliche Welt? Sie sucht das Geistige in dem Natürlichen, oder sie unternimmt die Darstellung des Menschen auf der vorgefundenen natürlichen Grundlage. Also vollendet sie ihre Entwicklung, indem sie das Geistige in dem Natürlichen findet und den Einklang beider entdeckt. Auf dem Gipfel ihrer Entwicklung wird der Schleier der Natur gelüftet und deren Schönheit enthüllt; der eigentliche Augenblick der Erfüllung ist da, wenn aus den dunklen Wogen des Meeres Anadyomene, die Göttin der Schönheit emporsteigt. Dieser Einklang des Geistigen und Natürlichen ist die schöne Individualität: Individualität, weil der lebendige Naturkörper die Grundlage ist, und schöne Individualität, weil dieser Körper zu einem Tempel des Geistes verklärt wird. Die schöne Individualität ist das Princip der griechischen Welt: sie negirt deren Glaube und Sitten, Religion und Staaten. Es ist deßhalb keine philologische Redensart, sondern die Wahrheit der Sache, wenn man die griechische Cultur als den classischen Höhepunkt der vorchristlichen Welt bezeichnet. Sie ist die Mitte zwischen dem Orient und der römischen Welt. Die orientalische Welt ist die Vorbereitung der griechischen, sie stellt den Menschen als Naturwesen dar und drängt in fortschreitender Entwicklung auf die schöne Individualität hin. Die römische Welt ist die Auflösung der griechischen, indem sie

an die Stelle des schönen Individuums die Person setzt. Der Mensch als Person ist discrete Einzelnheit, welche ihren Spielraum nicht wie das schöne Individuum in dem unbefangenen heiteren Lebensgenuß findet, sondern diesen Spielraum innerhalb des öffentlichen Gemeinwesens bewilligt erhält. Als Person gelte ich nur, so weit ich anerkannt werde von den Uebrigen. Diese meine Sphäre wird bestimmt durch die eintheilende Macht des Staates; als Person habe ich öffentliche Geltung, die sich gründet auf die allgemeine Anerkennung, und die begrenzt und festgestellt wird durch die Macht des Gesetzes. Nur so weit mich dieses anerkennt und gleichsam bewilligt, nur so weit gelte ich. Dieses bewilligte und eingeräumte Dasein bezeichnen wir mit dem Worte Recht. Das Recht ist das Princip und die specifische Eigenthümlichkeit der römischen Welt. Die orientalische Welt baut Naturstaaten; die griechische entwickelt den schönen Staat in seiner Doppelform als Aristokratie und Demokratie; die römische Welt gründet den Rechtsstaat. Wenn wir in diesen Entwicklungsstufen das Originale hervorheben wollen, so offenbart sich das Wesen der orientalischen Welt am gemäßesten in der Religion; das Wesen der griechischen in der Kunst; das Wesen der römischen im Staate. Denn der Glaube an die Naturmacht repräsentirt sich in dem religiösen Pantheismus, der Glaube an die Schönheit in der Kunst, der Glaube an das Recht im Staate.

Das Resultat aber von dieser ganzen Entwicklung der vorchristlichen Welt, welche uns die natürliche Genesis des Geistes darstellt, muß nothwendig sein, daß sich der Geist von seiner Naturbasis loslöst, und ihr gegenübertritt als ein apartes und ganz von ihr abgesondertes Wesen. In diese Entzweiung des Geistigen und Natürlichen lösen sich alle Entwicklungen der vorchristlichen Welt auf.

Der orientalische Geist bringt diese Entwicklung religiös, der griechische philosophisch, der römische politisch zu Stande. In der orientalischen Welt ist es der jüdische Geist, der den Bruch des Geistigen und Natürlichen religiös vollzieht, und der natürlichen Welt die abstracte Gottheit, den reinen abgezogenen Geist gegenüberstellt. In der griechischen Welt ist es die Philosophie, die das menschliche Bewußtsein in diesen Dualismus hineinführt. Plato stellt die Idee der Materie gegenüber, Aristoteles den göttlichen νοῦς dem Kosmos! Dieser Bruch zwischen dem Gedanken und der Wirklichkeit entscheidet und bedingt die letzten Entwicklungen der griechischen Philosophie, in denen sie sich hier mit dem römischen Bewußtsein, dort mit dem orientalischen verschwistert. Es ist nämlich eine einfache Consequenz, daß wenn der Gedanke die Wirklichkeit transscendirt und jenseits derselben seine Welt gründet, auch der denkende Mensch die Wirklichkeit verlassen und in das einsame Selbstbewußtsein sich zurückziehen wird. Was wird dieses einsame Selbstbewußtsein thun? Zunächst sich mit der Welt nicht mehr abgeben, weder an ihren Genüssen, noch an ihren Bestrebungen ernstlich mehr Theil nehmen. Aus der Weltweisheit wird die Lebensweisheit. Das einsame Selbstbewußtsein sagt: Genieße nichts als dich selbst, so ist es Epikuräer. Wolle nichts außer dir, wolle nur dich selbst, d. h. beharre mitten in dem Wechsel um dich her in der unerschütterlichen Ruhe des Willens, — so ist es Stoiker. Endlich: Gieb die Erkenntniß auf, zweifle an der Wahrheit aller Erscheinungen, — so ist es Skeptiker. Dem denkenden Menschen, indem er die Welt aufgiebt, bleibt nichts übrig, als der einsame Selbstgenuß, die einsame Tugend, der einsame Zweifel.

Die Religion leistet Verzicht auf die Welt in dem Judenthum, indem sie verbietet, andere Götter zu haben

neben Dem, von dem sich Niemand ein Bildniß noch ein Gleichniß machen solle.

Die Philosophie leistet Verzicht auf die Welt in dem Epikuräismus, Stoicismus, Skepticismus, und läßt in dem Menschen nichts als das einsame Selbstbewußtsein übrig.

Zuletzt die Völker leisten Verzicht auf die nationale Eigenthümlichkeit, indem sie unter das römische Joch gebeugt werden; sie leisten Verzicht auf die rechtliche Geltung, indem sich Alle Einem — dem römischen Despoten unterwerfen.

Ueberschauen Sie jetzt in dem Untergange der vorchristlichen Welt den Schauplatz der Menschheit. Die Entsagung geht durch alle Gebiete des Lebens. Das sittliche Dasein in dem öffentlichen Leben des Staates, die Welt des Rechtes ist verödet, und der Leichengeruch des Despotismus zieht durch den orbis terrarum. Das menschliche Bewußtsein ist verödet und der Zweifel hat alle Gewißheit in ihm aufgezehrt, es bewegt sich einsam und theilnahmlos um seine eigene Achse im epikuräischen Genuß oder in stoischer Tugend. Die Welt des Glaubens ist leer geworden, und aus dem Gemüthe des Menschen sind die Götter in das römische Pantheon gewandert; hier aber begegnet ihnen kein lebendiger Glaube, nur die Neugierde weidet sich an diesen versteinerten Zeugnissen menschlicher Superstition.

Nur in einem einzigen Volke der Erde übt das Göttliche noch eine Macht über das Gemüth aus, gerade weil es sich hier von der Welt am abstraktesten scheidet. Der Wechsel und die Vergänglichkeit der Welt trifft die Gottheit nicht, die jenseits derselben thront. Dieses Volk ist das jüdische. In ihm allein glimmt noch ein Brennpunkt des innerlichen Glaubens, und wie es am tiefsten in dem Dualismus von

Gott und Welt befangen ist, so fühlt es auch am lebendigsten den Drang nach einer Versöhnung. Die Entsagung oder die Verzweiflung, welche die ganze Menschheit bewegt, wird nirgends schmerzlicher empfunden, als von dem jüdischen Bewußtsein. Darum kann nur innerhalb des jüdischen Bewußtseins ein neuer Glaube entstehen, darum kann nur hier der Glaube an die Versöhnung entspringen. Aber ich sage ausdrücklich: auch nur in diesem Zeitpunkte ist das jüdische Bewußtsein reif zu einer neuen Entdeckung des Menschen, wo es umgeben ist von der Verzweiflung aller übrigen Völker. Wie Palästina die Mitte der alten Welt ist, so ist das jüdische Volk in diesem Momente das Centrum der Menschheit: die Todeszuckungen in den Gliedern werden hier empfunden, und die allgemeine Verzweiflung wird von diesem Volke gefühlt.

So bereitet die vorchristliche Welt dem neuen Weltprincipe die Geburtsstätte vor und es ist daher der Ursprung des Christenthums keine außergeschichtliche Erscheinung, sondern im genauesten immanenten Zusammenhange mit der geschichtlichen Entwicklung. Es tritt auf, als die Zeiten erfüllt waren. Es ist die Lösung, die einfachste, für die Probleme, welche die vorchristliche Welt erzeugt hatte, ohne sie lösen zu können; denn es hebt durch die Macht des Geistes den Dualismus von Geist und Natur, Innenwelt und Außenwelt auf, jenen Gegensatz, in welchem sich alle Lebensenergie der vorchristlichen Welt abgestumpft hatte.

Dieser Zwiespalt hatte sich aller Gemüther bemächtigt, es war der Zustand, in welchem die ganze Menschheit übereinstimmte. Deßhalb ist die Lösung dieses Zwiespaltes, oder die Erlösung auch für alle Menschen, d. h. das christliche Princip ist ein Weltprincip, — kein nationales, sondern ein kosmopolitisches.

Wie entwickelt sich nun dieses kosmopolitische Princip

geschichtlich? Man muß sich vollkommen klar machen, wie das christliche Princip oder der Glaube an die Versöhnung, obschon er die innere Entzweiung des menschlichen Gemüthes aufhob, dennoch dem Zustande der Menschheit, innerhalb dessen er entsprang, auf das Entschiedenste entgegengesetzt war. Man muß sich diesen Gegensatz deutlich machen, um zu begreifen, wie ein welterlösendes Princip zu der Welt selbst so exclusiv sich verhalten konnte, als das erste Zeitalter des Christenthums; wie die höchste Weltbejahung sich als die tiefste Weltverneinung aussprechen konnte. Es widersprach in der That der Welt, welche es vorfand und aus der es als aus seiner Geburtsstätte hervorgegangen war. Es war im Principe der heidnisch-jüdischen Menschheit entgegengesetzt. Indem es von der Innerlichkeit des Menschen ausging und diese aus ihrer Entzweiung erlöste, so verließ es die Naturbasis des Menschen und widersprach hierin principiell dem Paganismus. Es mußte den Heiden als ein abstrakter Monotheismus, d. h. als eine jüdische Sekte erscheinen. Indem es im Glauben an die Gott-Menschheit oder an die Versöhnung den Dualismus von Gott und Welt aufhob, so widersprach es principiell dem Judaismus und erschien diesem als Atheismus und Gotteslästerung. Die Heiden fanden in dem christlichen Principe den Menschen, die Juden die Gottheit nicht wieder.

Darum mußte sich das christliche Princip exclusiv entwickeln. Der Glaube an die Versöhnung wurde nicht zu einem energischen Weltprincip, zum Glauben an die wirkliche Welt, sondern trat dieser gegenüber als ein abstraktes religiöses Dogma. Die Versöhnung erschien der Menschheit unter dem Bilde von Christus und dieses Bild erschien ihm in seinem überirdisch-historischen Rahmen, d. h. als die Geschichte des mensch-gewordenen Gottes, der in

Palästina gelebt und gestorben. So erschien die Versöhnung den Menschen als ein Perfectum und der Glaube an die Versöhnung wurde zum Glauben an die vollbrachte Versöhnung.

Dieser Glaube an die vollbrachte Versöhnung regiert die erste Weltperiode des Christenthums — das Mittelalter; er ist das Centrum, um welches sich im peripherischen Zusammenhange die Erscheinungen des Mittelalters gruppiren. Die Versöhnung erschien den Menschen nicht als der immanente selbstthätige Geist, sondern als ein Jenseits: als ein vergangenes Jenseits, d. h. als die heilige Geschichte Christi, das göttliche Factum von Palästina, das irdische Jerusalem oder als ein zukünftiges Jenseits, d. h. als die Gemeinschaft der Heiligen, das himmlische Jerusalem. So theilt sich der menschliche Glaube zwischen das irdische und himmlische Jerusalem, und nur von Erinnerung und Hoffnung bewegt, nimmt er keinen Theil an der wirklichen, leibhaftigen Welt. Dieser negativ-religiöse Geist, der im Bruche mit der Wirklichkeit lebt, und den Menschen deßhalb von Neuem innerlich entzweit, ist der Charakter des Mittelalters.

Indem aber dieser negativ-religiöse Geist das menschliche Leben durchdringt, so nimmt er die Welt in Besitz, zuerst zwar in seiner Weise, indessen er bildet sich darin, er verweltlicht sich, er schreitet in dieser Verweltlichung fort, er setzt sich fest in Wissenschaft, Staat und Kunst, er entwickelt sich in einem Cultursysteme, und nachdem er die Höhe desselben erstiegen, die Akme seiner Bildung erreicht hat, so hat er sich in der Welt vollständig angesiedelt, seine Jenseitigkeit und damit sich selbst widerlegt — und das Mittelalter geht zu Grunde.

Diese Bildung, welche der negativ-religiöse Geist des Mittelalters im Widerspruch mit sich selbst und dennoch aus innerer Nöthigung unternimmt, ist das eigenthümliche Interesse, welches das Mittelalter der philosophischen Betrachtung bietet. Es ist sehr einseitig, von der positiven Glaubensfülle des Mittelalters mit romantischer Wehmuth zu reden; es ist eben so einseitig, die Rohheit des Mittelalters mit modernem Dünkel zu verachten. Das Mittelalter hat die Aufgabe, den negativen Geist des Christenthums zu bilden, auf der abstrakten Grundlage religiöser Innerlichkeit ein Cultursystem aufzuführen. Diese Aufgabe hat es gelöst, und es ist die schwierigste gewesen, die je einem Zeitalter gestellt worden ist. Dieser innere Widerspruch, welcher das Mittelalter charakterisirt, nämlich der negativ-religiöse Geist, der sich bildet, begleitet die Entwicklung des Menschen auf jedem Schritte und bringt überall den Gegensatz feindlicher Mächte zum Vorschein. Es ist ein poetischer Traum, den die moderne Romantik ersonnen hat, sich das fromme Mittelalter wie ein Kind im tiefsten Geistesfrieden zu denken. Das Mittelalter ist anders gewesen, als es sich in der Phantasie unseres Novalis gemalt hat.

Seine ganze Arbeit ist ein ungeheures Ringen des Geistes mit sich selbst, die fortwährende Gährung feindlicher Elemente, die sich suchen, indem sie sich bekämpfen. Der Mönch ringt mit der Natur, der Glaube ringt mit der Vernunft, die Orthodoxie mit dem Ketzerthum, der Papst mit dem Kaiser, die Kirche mit dem Staate, der bewaffnete Glaube oder das Ritterthum mit dem Heere der Ungläubigen; zuletzt sogar erwacht das classische Alterthum in seinen Gräbern und die Geister der großen Heiden stehen auf gegen die Bannstrahle der Kirche.

Ueberall dringen die positiven Mächte der Welt, die

Wirklichkeiten in den Geist ein, und dieser, indem er sich verweltlicht, nimmt diese Mächte in sich auf und verläßt mit jedem Schritte mehr die abstrakte Jenseitigkeit des Glaubens. Zuletzt sehen wir ihn auf der Höhe seiner Cultur rein verweltlicht, sein wahres Interesse ist in der wirklichen Welt politisch, wissenschaftlich, künstlerisch thätig, und das religiöse Interesse führt nur noch ein Scheinleben als ein todter Glaube, der zum Mittel für weltliche Zwecke benutzt wird. So steht in demselben Augenblicke die Bildung des Mittelalters in ihrer höchsten Blüthe, die Kirche des Mittelalters in ihrem tiefsten Verderben. Ein Medicäer auf dem Stuhle Petri, ein Staatsmann im Pontificat, der die Absolution der Sünden verkauft und mit dem Ablaßgelde sich heidnische Codices einhandelt, der Mann in der Tiara spielt den Maecen der Künstler Italiens, und die letzte Consequenz der katholischen Werkheiligkeit, die in Ablaß gezogen wird, befördert weltliche Interessen.

Nehmen Sie auf der einen Seite die künstlerische, politische, wissenschaftliche Cultur, die sich allmählig von der Kirche emancipirt haben; auf der andern Seite das Sittenverderben, welches den gigantischen Bau der katholischen Kirche innerlich aushöhlt, so sehen Sie klar: der Boden ist urbar geworden für die Entstehung einer neuen Philosophie.

Kunst, Staat, Wissenschaft sind nicht mehr dienende Mägde der Kirche; sie haben den magischen Kreis des Heiligen überschritten und sind in die profane Welt übergegangen. Die Kunst hat sich vom Glauben an das Heilige zum Glauben an die Schönheit bekehrt. Das höchste Ideal der katholischen Kirche, die Madonna, wehrt sich nicht mehr gegen die weibliche Schönheit, wenn sie Raphael dichtet; die fromme Ekstase, in der einst Fiesole die Mutter

Gottes gemalt hatte und vor dem eigenen Bilde anbetend niedergesunken war, hat sich aufgeklärt zu jenem heiteren Enthusiasmus, aus dem die reizenden Madonnen hervorgehen. Die Kunst ist schön geworden. Die *Schönheit* befreit uns, denn sie ist ein enthülltes Geheimniß. Wenn das Heilige *schön* wird, so hört es auf, heilig zu sein. Darum hat die heilige Kunst nie schöne Bilder gemalt, und Bilder, an die sich eine religiöse Verehrung knüpfte, wie wunderthätige Marienbilder, sind deßhalb immer häßlich gewesen. Die schöne Kunst Italiens hat das Princip des Katholicismus verrathen, indem sie es in der *Schönheit* triumphiren ließ, denn sie hat das Mysterium des Katholicismus offenbart. Sie hat gegen die katholische Scheidung des Geistigen und Natürlichen einfach protestirt, indem sie beide vermählt hat.

Der *Staat*, ehedem eine Provinz der Kirche, hat sich von der *Hierarchie* emancipirt; er hat sich in der Form des politischen Absolutismus verselbständigt oder in *freistädtischen Bünden* und republikanischen Städten ein eigenes politisches Leben entfaltet. So ist der Staat profan geworden.

Endlich die *Wissenschaft* — was war sie im Mittelalter? Der Glaube an die vollbrachte Versöhnung oder an das *göttliche Factum* derselben läßt keine andere Wissenschaft zu, als eine solche, die ihm dieses göttliche Factum darstellt und analysirt. Die einzige Wissenschaft, die dem Geiste des Mittelalters entspricht, ist deßhalb die *Theologie*; und was man die *Philosophie des Mittelalters* nennt, ist im Grunde Theologie oder Dogmatik. Diese Philosophie hat an dem *Factum* der Versöhnung, also an dem Inhalt des Glaubens eine feste Prämisse; deßhalb ist sie beschränkt und mithin nicht eigentlich Philosophie zu nennen, denn diese ist freie Wissenschaft. Der Inhalt des Glaubens oder das Factum der Versöhnung wird zur *Theologie*, indem es analysirt

und in die allgemeine Vorstellung erhoben wird. Die Theologie lehrt, was geglaubt wird, und der Inhalt des Glaubens als Lehre dargestellt, ist das Dogma. Die Geschichte Christi oder das Factum der Versöhnung wird in Dogmen und Symbole verwandelt. Die Dogmenbildung ist die Arbeit der Kirchenväter oder die Patristik.

In dieser Ausbildung empfängt die germanische Welt die christliche Lehre. Damit die Dogmen oder Symbole dem Verstande der germanischen Völker zugänglich werden, müssen sie zu einem verständigen Systeme verknüpft und logisch dargestellt werden. Diese schulmäßige Darstellung der christlichen Dogmatik unternimmt die eigentliche Theologie oder Philosophie des Mittelalters, die Scholastik. Indem die Scholastik den Inhalt des Glaubens mit dem Verstande auffaßt, so vergleicht sie ihn damit, und ist in so fern eine logische Prüfung des Glaubens. Ihr Resultat ist, daß sie in dem Inhalte des Glaubens das Unbegreifliche und das Begreifliche scheidet, die geoffenbarte Theologie sondert von der natürlichen Theologie, und so nach der einen Seite den menschlichen Verstand befreit, nach der andern verschließt. Die natürliche Theologie erkennt Gott aus der Natur, die geoffenbarte Theologie glaubt an das verborgene Wesen Gottes. So löst sich die scholastische Theologie, nachdem sie durch Thomas von Aquino in diese beiden Seiten unterschieden worden ist, nothwendig in Mystik und Empirismus auf. Aber das Verdienst der Scholastik besteht darin, daß sie das scientifische Interesse entbindet und die Kraft des Denkens nährt, wenn sie dieselbe auch nur ganz äußerlich anwendet.

Unser Resultat ist:

Die Cultur des Mittelalters in Kunst, Staat, Wissenschaft entspringt in dem heiligen Kreise des Glaubens,

aber sie verläßt diesen Kreis und geht in die profane Welt über, — die Kunst wird schön, der Staat frei, die Wissenschaft selbständig. Damit geben sie auch den Mittelpunkt jenes heiligen Kreises auf, nämlich den Glauben an die vollbrachte Versöhnung.

Dem Geiste kann die Versöhnung nicht äußerlich gegeben werden, er muß sie selbst erzeugen. So glaubt er nicht mehr an die äußere Versöhnung, sondern nur an die innere, d. h. an seine Versöhnung. Mit dieser Selbstgewißheit erhebt sich der Geist gegen das Mittelalter und protestirt gegen die Autorität. Dieser Protestantismus ist das Princip der modernen Welt; er ist ein Weltprincip und nicht etwa nur in der kirchlichen Reformation thätig gewesen. Der selbstgewisse Geist erklärt seine Independenz von aller äußern Macht, er will sein Dasein durch sich selbst entscheiden, d. h. eine Welt hervorbringen, die seinem Wesen gemäß ist. Das religiöse Princip des Protestantismus spricht Luther aus: Nicht die Werke, sondern der Glaube macht selig, d. h. die Macht der Versöhnung liegt in dir selbst. Dein inneres Sein ist dein wahres Sein; du bist nur versöhnt, wenn du glaubst. — Wie wird sich das Princip des Protestantismus in dem denkenden Geiste gestalten? Zunächst als der Protest gegen Alles, was die denkende Vernunft nicht gerechtfertigt hat. Die Vernunft will nichts anerkennen, außer was sie erkennt. Dieser Protestantismus des philosophischen Geistes ist der Zweifel an Allem. So beginnt die Philosophie der neuen Zeit da, wo die Philosophie der alten aufgehört hat, nur mit dem Unterschiede, daß während der antike Skepticismus sich beim Zweifel als der letzten Entscheidung beruhigte, diese moderne Skepsis über sich selbst hinausstrebt und so den Anfangspunkt der Philosophie bildet.

Was bleibt in diesem absoluten Zweifel dem Geiste einzig

und allein übrig? Nichts als das Zweifeln selbst, d. h. nichts als die Energie des Denkens. So wird der Geist alles Sein, welches dem Denken nicht entspricht und nicht unmittelbar daraus folgt, negiren. Es giebt für ihn kein anderes Sein, als das Denken. Wie der Reformator den religiösen Protestantismus ausspricht: Mein Glaube ist mein Sein, so wird der erste Denker der neuen Zeit den philosophischen Protestantismus aussprechen: Mein Denken ist mein Sein, d. h. ich denke, also bin ich.

Dieses erhabene Wort ist die Inschrift an dem Eingange der neueren Philosophie, wie einst das *γνῶθι σεαυτόν*, die Inschrift des delphischen Tempels, dem wissenden Gotte des Alterthums heilig war.

Ich denke, also ich bin. In diesem Ausspruch hat das protestantische Weltprincip die philosophische Formel und die Philosophie der neuen Zeit ihr Princip gefunden.

Fünfte Vorlesung.

Das protestantische Weltprincip und die Epoche der neuern Philosophie.

Wir haben uns in der vorigen Vorlesung über den geschichtlichen Entwicklungsgang der Philosophie orientirt, indem wir die Weltalter der Geschichte durchwanderten und uns deren innere Beschaffenheit und principielle Grundlage klar machten. Wir wußten, daß die Philosophie oder die freie Wissenschaft eine Freiheit des Geistes voraussetzt, welche nur innerhalb der schönen Humanität erwacht. Deßhalb war im Alterthum nur das griechische Princip einer eigenthümlichen philosophischen Entwicklung fähig. Darum mußte das christliche Princip seine innere Geistesfreiheit erst verweltlichen, d. h. sich staatlich, künstlerisch und wissenschaftlich ausbilden, bevor die freie Denkkraft in dem Boden der christlich-germanischen Welt Wurzeln schlagen und eine neue Entwicklung aus sich erzeugen konnte.

Das griechisch-classische und das germanisch-protestantische oder moderne Weltalter sind also darin vor den übrigen ausgezeichnet, daß ihnen die Kraft und das Bedürfniß zu denken, d. h. das Vermögen des Philosophirens inwohnt. Darum bilden die griechische und die neueuropäische Philosophie die Hauptzüge in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie überhaupt.

Wir haben diese beiden Hauptzüge unterschieden. Der Unterschied des vorchristlichen und christlichen Princips ist der ihrige. Wie den Ausgangspunkt der vorchristlichen Entwicklung überhaupt die Natur bildet, so ist die Natur auch der Ausgangspunkt der griechischen Philosophie. Sie beginnt als Naturphilosophie; ihr Wendepunkt besteht darin, daß sie von dem Wissen der Außenwelt zu dem Wissen der Innenwelt kommt, oder von der Erkenntniß der Natur zur Selbsterkenntniß. Diese Epoche macht sie in Sokrates, von dem man deßhalb mit Recht sagen kann, daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde gebracht habe. Endlich die Auflösung der griechischen Philosophie besteht darin, daß sich der Mensch in seiner Selbsterkenntniß immer mehr der Außenwelt entfremdet und endlich als einsames Selbstbewußtsein von ihr ausschließt. Sie hört auf, für ihn ein Objekt des Genusses, des Wollens, des Denkens zu sein; er hört auf, sie zu begehren, zu entwickeln, zu erkennen. So endet die Philosophie des Alterthums mit dem Zweifel und zwar mit dem unerschütterlichen Zweifel.

Dagegen die neueuropäische Philosophie. Wie den Ausgangspunkt der christlichen Welt überhaupt der Glaube an die Versöhnung, d. h. die absolute Innerlichkeit des Menschen oder der Geist bildet, so ist der Geist auch der Ausgangspunkt der neueuropäischen Philosophie. Sie beginnt mit der Selbstgewißheit des Geistes, d. h. mit dem Gedanken, der Nichts außer sich selbst gelten läßt und daher gegen Alles protestirt oder an Allem zweifelt. So hebt die neueuropäische Philosophie mit demselben Zustande des Denkens an, womit die Philosophie des Alterthums endet — mit dem Zweifel.

Das ist das Bindeglied, welches die beiden Hauptzüge in dem geschichtlichen Entwicklungsgange der Philosophie mit

einander verknüpft. Aber während der antike Zweifel der unerschütterliche ist, so strebt der moderne über sich hinaus; während sich jener bei sich selbst beruhigt, so sucht dieser sich aufzuheben und trägt in sich das Bedürfniß und die Unruhe der Lösung. Daher wird er der Schöpfer einer neuen Philosophie, während jener der Todtengräber der alten war. Die neue Philosophie zweifelt mit einem olympischen Selbstgefühle, die alte mit der letzten Energie eines Sterbenden. Und so unterscheiden sich der moderne und der antike Zweifel, wie das blühende Gesicht eines Jünglings von der Facies Hippocratis eines Greises.

Ich habe Ihnen gezeigt, wie zwischen der alten und neuen Philosophie das christliche Princip den entscheidenden Wendepunkt bildet. Wenn ich von einem Princip rede, so begreife ich darunter eine universelle Geistesrichtung, ein Princip der Humanität überhaupt, und unterscheide dieses allgemein menschliche Princip eben so genau von der abstrakt religiösen Fassung, als von der dogmatisch-theologischen Vorstellung. Das christliche Princip oder der Glaube an die Versöhnung stellt sich zunächst dar, als der Glaube an die vollbrachte Versöhnung oder an das göttliche Factum derselben. Dieser Glaube regiert die erste Weltperiode des Christenthums, das sogenannte Mittelalter und ruft darin jenen Widerstreit der Culturelemente hervor, der sich zuletzt in dem Siege des weltlichen Geistes über den negativ-religiösen beschwichtigt. Mit jedem Schritte der mittelalterlichen Cultur tritt der weltliche Geist mehr in den Vordergrund, der religiös-negative Geist mehr zurück; ja es ist die eigenthümliche und nothwendige Dialektik des letztern, daß er in jedem Triumphe über die Welt sich selbst eine Niederlage bereitet. Er triumphirt in der Hierarchie und die Hierarchie veräußert ihn; die Hierarchie

triumphirt in den Kreuzzügen und die Kreuzfahrer machen in Palästina die Entdeckung, daß das heilige Grab nichts als ein Grab ist, daß man den Gott nicht unter den Todten, sondern unter den Lebendigen zu suchen habe; die katholischen Ideale triumphiren in der Kunst, und die Kunst enthüllt ihre Geheimnisse und giebt sie damit preis; endlich der katholische Glaube triumphirt in der Theologie, und die Theologie braucht den menschlichen Verstand und muß ihn zuletzt freigeben.

Die Entwicklung der Theologie ist die Philosophie des Mittelalters und diese Philosophie ist in der Geschichte des denkenden Geistes das große Interregnum, in welchem der Glaube regiert und die Zügel des Denkens lenkt, bis er sie schießen läßt. Der Glaube enthält und erinnert das göttliche Factum der Versöhnung, die Theorie stellt dieses Factum dar als Dogma; dies geschieht in der Patristik, und die Patristik ist die philosophische Ausbildung des christlichen Princips innerhalb der alten Welt. Die Dogmen müssen systematisch verknüpft und schulmäßig dargestellt werden; dies geschieht in der Scholastik und die Scholastik ist die philosophische Ausbildung der christlichen Dogmatik innerhalb der germanischen Welt. Diese viel verachtete und wenig gekannte Scholastik ist ein entscheidendes Moment in der Bildung des Mittelalters. Sie bringt den Verstand an den Glauben heran, sie greift kritisch in die Materie des Glaubens ein und sondert aus dem heiligen Gebiete desselben ein profanes, sie scheidet die natürliche Theologie von der Offenbarung und erobert so, wenn auch unter theologischer Firma, dem menschlichen Geiste eine scientifische Theilnahme an der Welt, die ihn umgiebt. So ist sie für den Ursprung der neuern Philosophie eine wichtige Voraussetzung, wie steril im Uebrigen auch die Streitfragen sind, welche die Scholastik mit einem Aufwand von Jahrhunderten erörtert hat.

Wir sehen in der Cultur des Mittelalters, der wissenschaftlichen, künstlerischen, politischen, den menschlichen Geist allmählig reif werden, indem er Schritt für Schritt die feste Prämisse des Glaubens verläßt und seiner Erzieherin, der Kirche, allmählig über den Kopf wächst. Das Resultat dieser ganzen Bildung ist, daß der entwickelte Geist das Princip der Versöhnung nicht mehr außer sich — in dem Glauben an ein Factum, in dem Gehorsam einer unbegreiflichen Autorität, in der blinden Nachahmung einer Formel — sondern allein in sich selbst findet, und mit dieser Selbstgewißheit eine neue Entwicklung unternimmt. Damit schließt er die bisherige Welt von sich aus, setzt sie sich gegenüber als eine fremde und äußerliche, und erklärt, daß sie ihm nicht mehr gemäß sei, daß er sie nicht mehr für seine Welt erkenne. Diese Erklärung nennen wir Protestantismus und begreifen darunter das Resultat des Mittelalters, das universelle Geistesprincip der modernen Welt; also nicht bloß eine religiös-kirchliche Veränderung, sondern eben so sehr ein neues Princip für Kunst, Staat und Wissenschaft.

Ueberall erwachen neue Kräfte, die sich von allen Seiten vereinigen, das Mittelalter aus den Fugen zu heben und der Entwicklung des menschlichen Geistes ein neues Fundament zu bereiten. Aus dem trüben Nebel der Phantasie, die dem Gemüthe nur das vergangene Jenseits des irdischen Jerusalems, und wie in einer Fata Morgana das künftige Jenseits eines himmlischen vorführte, — aus diesem trüben Nebel, in dem die Wirklichkeit nur gebrochen und dämmerhaft erschien, erwacht der Geist und betrachtet jetzt die wirkliche Welt mit gedankenhellem Blicke. Es ist niemals in kürzerer Zeit Größeres vollbracht worden, als in diesem Umschwunge der mittelalterlichen und modernen Welt. Der menschliche Gesichtskreis, den das Mittelalter auf einen dürftigen Glaubensbezirk beschränkt hatte,

überschreitet den dogmatischen Terminus, er verbreitet sich über das weltliche Dasein und eilt mit gigantischen Schritten bis an die Grenzen des Universums. In der kurzen Sphäre eines halben Jahrhunderts entdeckt der forschende und weltbegierige Geist zwei Welten: eine alte und eine neue.

Das Alterthum wird entdeckt und damit fällt die Geistesschranke, welche das Mittelalter abgesperrt hatte gegen die Eigenthümlichkeit des classischen Heidenthums. Das Studium des Antiken klärt das Gemüth wieder auf; die Geschichte, welche der christliche Glaube gleichsam entzwei gerissen hatte, wird wieder verknüpft, indem sich die Geister mit der classischen Vergangenheit befreunden und gegenüber dem einseitigen und exclusiven Dogma die allgemeine Humanität wiederherstellen.

Aber kaum ist die allgemeine Menschengeschichte wieder in ihr Recht eingesetzt, so ändert eine zweite größere Entdeckung deren bisherige geographische Grundlage. Wenn überhaupt das Meer das Bindemittel der Länder ist, so hatte bis jetzt das mittelländische Meer sowohl in der antiken Welt als in dem germanischen Mittelalter diese Macht ausgeübt. Es hatte die Culturherde dreier Welttheile an sich gezogen und die ganze vorchristliche Welt im orbis terrarum um sich versammelt, es war im Mittelalter sowohl für den industriellen Geist in Venedig und Genua, als für den religiösen Geist in dem weltbeherrschenden Rom die regierende geographische Grundlage geblieben. Dieser Zusammenhang der Geographie und Geschichte ist für die Erkenntniß der menschlichen Entwicklung von der höchsten Wichtigkeit. Die Erde ist das Wohnhaus des Menschen und beide wirken wechselseitig auf einander ein: der Mensch verändert sich mit seinem Wohnhause, das Wohnhaus verändert sich mit dem Menschen. Der moderne Geist, indem er gegen Rom und die weltbeherrschende Kirche

protestirt, wandert auch aus dem Wohnhause aus, welches die römische Macht vermiethet, d. h. er sagt sich los von dem geographischen Schauplatz der bisherigen Cultur, von dem Bindemittel der bisherigen Culturvölker dem Mittelmeere: er beschreitet den Ocean und entdeckt die neue Welt. Die Entdeckung, welche Columbus gemacht hat, ist eine protestantische Entdeckung gewesen, wenn sie auch unter dem Schutze einer katholischen Königin geschehen ist. Der atlantische Ocean wird die geographische Grundlage der modernen Welt, damit ist der Hierarchie und dem Mittelalter der Boden unter den Füßen weggezogen und für das neue Weltprincip des Protestantismus ein Terrain zur freien Entwicklung gewonnen. Mit Recht hat in diesem Sinne ein geistvoller Geograph unserer Tage gesagt: Columbus sei der geographische Luther, Luther der religiöse Columbus gewesen. Es ist in der That dasselbe Princip, das sich dort nach Außen, hier nach Innen Raum macht und Nichts ist einfältiger, als wenn man darüber streitet, ob die neuere Geschichte mit der Eroberung Constantinopels oder der Entdeckung Amerikas oder der kirchlichen Reformation zu beginnen sei. Der Protestantismus ist in allen diesen Epochen gegenwärtig gewesen; er ist ein Weltprincip und ein Weltprincip läßt sich nicht mit einem Schlage zum Durchbruch bringen, es braucht Zeit und einen Aufwand von Kräften, um sich auszuwirken und die widerstrebenden Elemente zu überwinden. Wer in dem Protestantismus nur eine kirchliche Streitigkeit sieht, etwa nur die Thesen an der Schloßkirche von Wittenberg, der versteht den Protestantismus nicht, und wird niemals begreifen, wie das protestantische Princip ganz andere Folgen haben mußte, als nur eine veränderte Glaubensformel. Es ist aber die Aufgabe des Philosophen, die Erscheinungen im Zusammenhange zu lesen und dazuthun, wie die Geschichte das Neue allmählig entwickelt,

und disparate Kräfte mit weiser Oekonomie in Bewegung setzt, um die Grundlagen für ein neues Menschenleben vorzubereiten. Die Entdeckung des Columbus hat die Bedeutung, daß eine neue weltverknüpfende (geographische) Macht in die Geschichte eingeführt wird, nämlich das Weltmeer oder das oceanische Princip und die Völker damit zum ersten Male von dem thalassischen Princip oder dem Mittelmeere losgelöst werden. Die neueuropäische Cultur wandert jetzt aus dem thalassischen Gebiete aus, sie verläßt die romanischen Völker Europas, Italien, Spanien, Portugal, und siedelt sich in den oceanischen Ländern bei den germanischen Völkern an. Der Schauplatz der modernen Cultur wird Frankreich, Holland, England und Deutschland, das sind die Länder, welche dem atlantischen Weltmeere zum größten Theile oder ganz und gar angehören. In diesen Ländergebieten entwickelt sich der Protestantismus und mit ihm Kunst, Staat und Wissenschaft. Wir haben in diesen Ländern zugleich das Terrain gezeichnet, auf dem sich die neueuropäische Philosophie bewegt, und Sie sehen daraus, wie der denkende Geist kein Aërobat ist, der sich in eine Wolkenstadt einnistet, sondern mit dem irdischen Wohnhause in immanentem Verkehr steht und einer soliden geographischen Grundlage bedarf, um eine solide Geschichte zu erleben.

Zu diesen beiden Entdeckungen, welche ich Ihnen dargelegt habe, fügen Sie noch eine dritte, die mit jenen in genauer Verbindung steht, und das Weltbewußtsein, mit welchem das moderne Zeitalter beginnt, ist uns vollkommen durchsichtig. Die Entdeckung des Alterthums knüpfte die Menschheit wieder an ihre Vergangenheit und stellte den Zusammenhang der Geschichte wieder her, den das Mittelalter unterbrochen hatte. Der menschliche Gesichtskreis dehnte sich über den Terminus der christlichen Welt aus. Die zweite Entdeckung ging

weiter. Die Weltumsegler schloßen der Menschheit ihr großes Wohnhaus auf und der menschliche Gesichtskreis begriff jetzt zum ersten Male den gesammten Erdkörper. Die Grenzen der thalassischen Welt, welche der Schauplatz des Alterthums und des Mittelalters gewesen waren, wurden überschritten und für die neue Entwicklung eine neue geographische Grundlage gewonnen.

Nachdem man so die Erde auf der Erde entdeckt hat, bleibt nur Eines übrig: sie im Weltenraume zu entdecken. Und der neue Geist, welcher die Entdecker über die Meere treibt, damit sie die unbekannten Welttheile erforschen, und die ganze Erde in seinen Gesichtskreis faßt, hat schon den Punkt des Archimedes gefunden; das *δός μοι πȣ̃ ςῶ*; ist ihm gegeben und er hebt die Erde wirklich aus ihren Angeln. Während die Erdumsegler in den weiten Meeren neue Länder aufsuchen, erhebt sich das Auge des Copernikus über die öden Steppen Polens hinauf zu dem gestirnten Firmamente, und entdeckt die Erde unter den Sternen. Es giebt keine kühnere Abstraktion als diejenige ist, welche der Tubus dieses einzigen Mannes unternommen hat: sich loszureißen von der ganzen Erde und in den Mittelpunkt der Sonne zu versetzen, um von hier aus die Bahnen der Planeten zu betrachten! Da lösen sich ihm die verschlungenen räthselhaften Planetenbahnen auf in einfache, gesetzmäßige Cirkel. Jetzt giebt es in der That nichts Stabiles mehr auf der Erde, denn die Erde bewegt sich, die steinernen Häuser fallen ein, denn der Planet rührt sich; Archimedes ist gerächt durch den Copernikus, denn keine Macht der Welt ist mehr im Stande, diese Cirkel zu zertreten. Es giebt fortan für den menschlichen Geist keine andere Wahrheit mehr, als die Gesetze, die er entdeckt.

Diese drei Entdeckungen bewirken das moderne Weltbewußtsein und bedingen seine philosophische Entwicklung. Der

Zusammenhang der Geschichte wird entdeckt durch die Alterthumswissenschaft; der Zusammenhang der Länder durch die Weltumsegler, der Zusammenhang der Weltkörper durch die Astronomen. Die Entdeckung des Alterthums dehnt den menschlichen Gesichtskreis aus auf die ganze Geschichte, die Entdeckung des Columbus auf die ganze Erde, die Entdeckung des Copernikus auf das ganze Universum.

Damit habe ich Ihnen das Fundament, das äußere wie das innere, dargelegt, auf dem sich das Gebäude der neueuropäischen Philosophie erhebt und weil wir uns in dem Verlaufe dieser Vorlesungen genau in diesem Gebäude orientiren wollen, so werde ich die vorläufige Uebersicht desselben kurz fassen.

Sechste Vorlesung.

Der geschichtliche Entwicklungsgang der neueren Philosophie und deren Perioden.

Ich habe Ihnen früher dargethan, wie das protestantische Weltprincip darin besteht, daß der menschliche Geist sich wiederfindet, seine Ursprünglichkeit wieder erhebt gegen die Autorität, die ihn in Glaube und Sitte unterjocht hat, und daß er in sich allein die Quelle seiner wahren Wirklichkeit entdeckt. Die nothwendige Folge dieser Entdeckung ist, daß er die Welt danach umbildet, d. h. daß er die Wirklichkeit reformirt. Die Reformation ist die nothwendige Consequenz des protestantischen Princips, und wie wir das protestantische Princip nicht bloß als ein religiöses, so fassen wir die Reformation nicht bloß als eine kirchliche. Wir haben vielmehr auch die Philosophie, die aus dem protestantischen Princip entspringt, als eine Reformation der Wissenschaft zu begreifen.

Der philosophische Protestantismus bestand darin, daß sich der Geist als die Quelle der Erkenntniß wiederfand und mithin nichts als wahr gelten läßt, außer was seine eigene Vernunft bewährt hat. Bevor also die denkende Vernunft geurtheilt hat, gilt ihr nichts als wahr, d. h. sie zweifelt an Allem. Alles, was vor dem selbständigen Urtheile der Vernunft angenommen wird — sei es bejahend

oder verneinend, sei es als Glaube oder als Sitte — gilt als ein Vorurtheil, und der erste Akt, welchen der denkende Geist der neuen Zeit unternimmt, besteht daher darin, daß er allen Vorurtheilen entsagt. Die Vorurtheile müssen in dem Vorhofe der Philosophie abgelegt werden; sie sind die Opfer, welche diejenigen bringen müssen, die der Wahrheit zu dienen bereit sind. Was bleibt nun, nachdem die Vorurtheile entfernt sind, allein dem denkenden Geiste übrig? Nur der selbstgewisse Geist auf der einen Seite, und ihm gegenüber die wirkliche Welt auf der andern.

Für den vorurtheilsfreien Geist ist aber die wirkliche Welt nur ein Objekt, welches erkannt werden soll, d. h. eine Aufgabe des Denkens. Er nimmt also die Gegenstände nicht mehr, wie sie ihm unmittelbar erscheinen oder von Andern gezeigt werden, sondern er verhält sich zu den Gegenständen denkend und selbständig, d. h. er erforscht sie.

Diese Erforschung der Gegenstände wollen wir Erfahrung oder Empirie nennen; und da die gegenständliche Welt, die dem Geiste gegenübersteht, die Natur ist, so wird die Erfahrung wesentlich Naturwissenschaft sein.

Indem also der menschliche Geist sich aller Vorurtheile begiebt und im Vertrauen auf seine Denkkraft die gegenständliche Welt betrachtet, so wird er die Natur als die Quelle der Wahrheit, und mithin die Erfahrung als die einzige Methode der Erkenntniß behaupten. Diese empirische Richtung regiert nun in der That eine Entwicklungsreihe der neueren Philosophie. Ich sage eine Entwicklungsreihe, denn es wird mit dieser nothwendig eine andere parallel laufen, weil die Erfahrung das Wesen und die Energie des modernen Denkens nicht vollkommen erschöpft.

Die Erfahrung nimmt an, daß die Natur die Quelle der Wahrheit sei. Das ist eine Annahme, welche die Erfahrung

selbst nicht beweisen kann, also diese Annahme weist über die Erfahrung hinaus. Ferner, indem man die Erfahrung zum Princip der Erkenntniß macht, hat man offenbar ein Urtheil ausgesprochen, welches nicht aus der Erfahrung selbst geschöpft ist; dieses Urtheil weist also ebenfalls hinaus über die Erfahrung. Weder daß die Natur die Quelle der Wahrheit, noch daß die Erfahrung das Princip der Erkenntniß sei — läßt sich erfahren, also ist weder die eine, noch die andere Behauptung innerhalb der Erfahrung begründet, sie sind auf dem Standpunkte des Empirikers unbewiesene Voraussetzungen. Woher sind sie geschöpft?

Das selbstbewußte Denken hat diese Voraussetzung gemacht und mithin sich selbst als das Princip der Erkenntniß, als die Quelle aller Wahrheit geltend gemacht. Der Empirismus thut dies unbewußt. Daher muß ihm eine andere philosophische Richtung gegenübertreten, welche mit Bewußtsein das Denken als Princip der Erkenntniß, als die Quelle der Wahrheit ausspricht. Diese philosophische Richtung, welche den Gedanken oder die Idee als das wahrhaft Wirkliche betrachtet, wollen wir Idealismus nennen.

Es wird sich also nothwendig die neuere Philosophie in den entgegengesetzten Systemen des Empirismus und Idealismus als in einer doppelten Reihe entwickeln müssen und diese antagonistischen Entwicklungsreihen bis zu einem Punkte fortsetzen, wo sie den Gegensatz derselben zu lösen vermag.

Zunächst ist uns klar, daß der Idealismus ein höheres philosophisches Bewußtsein enthält, als der Empirismus. Denn er offenbart das Geheimniß desselben, er macht offen zum Princip, was dieser stillschweigend dafür anerkennt, er beruft sich geradezu auf das Denken und erklärt, daß er aus ihm die einzige Gewißheit schöpfe. Darum nahm ich auch am Schluße meiner vorigen Vorlesung den idealistischen Aus-

spruch: „Ich denke, also ich bin," worin das Denken als das wahre Sein und damit als die einzige Quelle der Wahrheit erklärt wird, für den eigentlichen Anfang der neueren Philosophie.

Wenn aber die Frage gestellt wird, welche unter den Geschichtsschreibern der neueren Philosophie vielfach erörtert worden und zuletzt streitig geblieben ist, ob man mit dem Schöpfer des modernen Empirismus oder mit dem des modernen Idealismus, mit Baco von Verulam oder mit Cartesius die neuere Philosophie beginnen solle, so ist aus dem Gesagten klar, wie wir uns entscheiden. Wir haben aus den Elementen des philosophischen Geistes der neueren Zeit, der mit der Selbstgewißheit des Denkens der Welt gegenübertritt, gezeigt, daß er einen doppelten Ausgang nehmen müsse, einen objektiven und einen subjektiven, einen empirischen und einen idealistischen, und demgemäß in einer doppelten Entwicklungsreihe von Systemen sein Vermögen entwickeln werde. Indem wir also den Empirismus als eine eigenthümliche philosophische Richtung des modernen Geistes begreifen, so müssen wir den Begründer desselben, Baco, zu den Urhebern der neueren Philosophie zählen. Indem wir aber gezeigt haben, wie in dem Idealismus das philosophische Bewußtsein mehr entwickelt ist, als in dem Empirismus, so bringt das Princip des Cartesius den Anfang der neueren Philosophie klarer und deutlicher zum Vorschein, als dasjenige Baco's.

Worin besteht nun in diesen beiden Entwicklungsreihen idealistischer und realistischer Systeme der gemeinsame Charakter? Sie haben den Ursprung und die Schranke gemein, und in dem Augenblick, wo der philosophische Geist diese Schranke entdeckt, hat er die erste Periode seiner modernen Entwicklung durchlaufen und den Antagonismus der beiden entgegengesetzten Elemente überwunden.

Sowohl der Empirismus des Baco, als der Idealismus des Cartesius gehen beide von dem philosophischen Protest gegen alle bisherigen Erkenntnisse aus, d. h. sie entspringen aus dem absoluten Zweifel an Allem und verlangen, daß der Geist sich von allen Vorurtheilen reinigen müsse, um zu einer neuen und sicheren Erkenntniß zu gelangen. Dies ist ihr gemeinsamer Ursprung. Dabei nehmen sie aber an, daß das menschliche Erkenntnißvermögen — ob es nun als Erfahrung oder als Spekulation ausgeübt werde — die Wahrheit erfassen könne. Sie setzen also voraus, daß die Erkenntniß absolut sei und das menschliche Denken das Wesen und die Natur der Dinge wirklich zu ergründen vermöge. Das ist sowohl für Baco als für Cartesius eine unmittelbare Gewißheit. Um mich in einer beliebten philosophischen Formel auszudrücken, die Ihnen aus dem Gesagten klar sein wird: die neuere Philosophie setzt in ihrem Beginn die Einheit oder die Identität von Denken und Sein voraus. Unter dieser Voraussetzung entstehen die Systeme der ersten Periode. Sie ist deren gemeinsame Schranke. In dem Augenblick, wo diese Schranke entdeckt wird, zeigt sich, daß die bisherige Grundlage dem philosophischen Geiste nicht mehr genüge; es muß daher ein neues Fundament für die Philosophie erobert werden. Dies ist der große Wendepunkt in der Geschichte der neueren Philosophie; mit ihm ersteigt sie ihren classischen Gipfel.

Ich sagte, der philosophische Geist überwindet die erste Periode seiner modernen Entwicklung, indem er entdeckt, daß alle Systeme auf einer unbewiesenen Voraussetzung, also auf einem unphilosophischen Fundamente ruhen. Denn sie nehmen an, daß das menschliche Erkenntnißvermögen, welches die Einen empirisch, die Andern spekulativ ausüben, das Wesen und die Natur der Dinge ergründen könne. Wie nun, wenn

diese Voraussetzung, wie sie unbewiesen ist, so auch unwahr wäre? Zunächst, sie muß geprüft, die Grundlagen der bisherigen Philosophie müssen genau untersucht, bis diese Prüfung beendet ist, müssen alle Erkenntnisse suspendirt werden. Also der Zweifel des Cartesius und Baco ist nicht gründlich genug verfahren. Er hat an Allem, nur nicht an dem menschlichen Erkenntnißvermögen selbst gezweifelt; so ist, während man alle Vorurtheile aus der Pandoraschachtel des Geistes fliegen ließ, dennoch eines zurückgeblieben, und dieses eine ist für die Ausbildung der Philosophie verhängnißvoll geworden. Man hat von dem Erkenntnißvermögen in dem Vertrauen auf die menschliche Denkkraft absoluten Gebrauch gemacht, ehe man wußte, wie weit man diesen Gebrauch ausdehnen dürfe; man hat die Grenzen des Erkenntnißvermögens in's Absolute erweitert, ehe man diese Grenzen nur genau untersucht hatte. Die Philosophie hat das Wesen der Dinge dargestellt — sei es auf dem Wege der Erfahrung, sei es auf dem der Spekulation — ohne zu wissen, ob dieses Wesen überhaupt erkennbar wäre oder nicht. Mit einem Worte: die Philosophie hat ohne Selbsterkenntniß gehandelt; ohne zu prüfen, wie weit ihr Vermögen reicht, hat sie ohne Weiteres das Wesen und die Substanz der Dinge dargestellt. Sie hat das Universum begriffen, ohne sich selbst zu begreifen; sie hat Alles, nur sich selbst nicht gerechtfertigt. Dieser Mangel der Selbstprüfung ist der durchgehende Mangel in der ersten Periode der modernen Philosophie, sowohl in ihren realistischen als idealistischen Systemen. — Wir bezeichnen die Philosophie überhaupt, welche ohne diese Selbstprüfung, also unter einer unbewiesenen Voraussetzung handelt, mit dem Namen Dogmatismus. Dogmatismus im philosophischen Sinne bedeutet nicht etwa eine Verwandtschaft mit religiösen Vorstellungen, sondern nur, daß sich ein philosophisches System

auf eine Annahme, eine unbewiesene Voraussetzung gründe. Wir können sagen — und dabei erinnere ich Sie an einen Punkt, den ich mit Absicht schon in meiner ersten Vorlesung hervorgehoben habe, — daß der Dogmatismus die Wahrheit außerhalb der menschlichen Selbsterkenntniß darstelle, daß er die Substanz der Dinge begreife und darüber das Subjekt der Erkenntniß vergesse.

Die erste Periode der modernen Philosophie ist dogmatisch; der Gegenstand, der sie beschäftigt, ist die Substanz; die Voraussetzung, die sie macht, ist die Einheit von Denken und Sein, oder das absolute Erkenntnißvermögen.

Indem nun der philosophische Geist diese Selbstprüfung unternimmt und das Erkenntnißvermögen untersucht, hört er auf, dogmatisch zu sein, er wird kritisch. Die Philosophie hört auf, Dogmatismus zu sein, sie wird Kriticismus; der Gegenstand, der sie beschäftigt, ist nicht mehr die Substanz, sondern das Subjekt; sie erkennt nicht mehr das Wesen der Dinge, sondern sich selbst, d. h. sie stellt die Wahrheit dar als Selbsterkenntniß. Dieser Wendepunkt ist entscheidend, und hier überrascht uns eine große Analogie zwischen der griechischen und neueuropäischen Philosophie.

Die griechische Philosophie erlebt die Epoche der Selbsterkenntniß in Sokrates, nachdem die vorsokratische Philosophie ebenfalls in einer Antithese idealistischer und realistischer Systeme nur das Wesen der Dinge oder die Substanz entwickelt hatte. Allmählig war sie reif geworden, aus der Außenwelt in die Innenwelt überzugehen und ihre eigentliche Wahrheit, die menschliche Selbsterkenntniß auszusprechen. Diese Reife der Philosophie stellt sich äußerlich dar in ihrem Träger: durch einen Zufall, wenn Sie wollen, aber durch einen bedeutsamen Zufall ist es ein Greis, welcher diesen Wendepunkt der griechischen Philosophie entscheidet.

Und eben so die neueuropäische Philosophie, als sie reif geworden ist, den Schritt zur Selbsterkenntniß zu thun, ergreift einen Mann an der Schwelle des Greisenalters, der nach langem, mühevollen Suchen endlich den Punkt findet, wo das bisherige Erkenntnißgebäude aus den Angeln zu heben sei, und es eben so tief und gründlich reformirt, als Copernikus das mathematische Weltgebäude reformirt hatte. Dieser Mann, den wir als den Schöpfer der modernen Aufklärung und Geistescultur überhaupt verehren, und dem wir im Besondern verdanken — vielleicht das Einzige, das wir mit einigem Selbstgefühle aussprechen können, daß Deutschland die philosophische Schule der Welt ist — dieser Mann ist Immanuel Kant.

Wie in Sokrates die griechische Philosophie attisch wird, so wird die neueuropäische Philosophie in Immanuel Kant deutsch, ausschließlich deutsch. Denn seit Kant hat sich die moderne Philosophie nur in deutschen Systemen entwickelt.

Es muß ein unwiderstehlicher Zauber gewesen sein, welchen der Greis von Athen auf die größten Gemüther seiner Nation geübt hat, wenn eine Künstlerseele wie Plato aufhört zu dichten unter der Berührung des Sokrates. Und mit einem ähnlichen Zauber hat der Weise von Königsberg die Gemüther seiner Zeit ergriffen, wenn eine so mächtige und aufstrebende Künstlernatur, wie unser Schiller, die Poesie verlernt, als ihm die Kantische Gedankenwelt aufgeht.

Endlich, diese Analogie schreitet fort. Die classische Periode der deutschen Philosophie gleicht der classischen Periode der griechischen. Das Princip der Selbsterkenntniß oder die Idee des Wissens, welche Sokrates entdeckt, entwickelt und vollendet sich in der platonisch-aristotelischen Philosophie. Das kritische System, welches Kant begründet und Fichte ausführt, löst sich zuletzt in lauter Probleme auf, und die Lösung dieser Probleme enthält die

Schelling-Hegelsche Philosophie; und man hat nicht ohne Grund Schelling mit Plato, Hegel mit Aristoteles verglichen.

Die Einheit von Denken und Sein, welche die erste Periode der modernen Philosophie oder die vorkantische Philosophie vorausgesetzt, die zweite Periode oder die kritische Philosophie aufgelöst hatte, wird durch die dritte Periode wiederhergestellt. Aber sie wird nicht mehr vorausgesetzt, sondern bewiesen. Die Philosophie, welche die Einheit von Denken und Sein oder die Identität von Subjekt und Objekt bewiesen hat, nennen wir Identitätsphilosophie. Der Urheber der Identitätsphilosophie ist Schelling, die eigentliche Vollendung und systematische Ausbildung empfängt sie durch Hegel.

Diese Perioden und Epochen der neueren Philosophie lassen sich auf schlichtem und kürzerem Wege aus dem Begriff der Philosophie selbst ableiten, und sie werden uns klar, so bald wir die Lebensfrage aller Philosophie in's Auge fassen. Die Philosophie soll und will sein ein absolutes oder wahres System der Erkenntniß. Wenn es überhaupt eine solche wahre Erkenntniß giebt, so ist die Philosophie verpflichtet, sie hervorzubringen. Worin also besteht die Lebensfrage alles Philosophirens? Offenbar darin, ob es ein absolutes Erkenntnißvermögen giebt oder ob das menschliche Erkenntnißvermögen die Wahrheit begreife? d. h. mit andern Worten, ob wir denkend die Schranke der objektiven Welt überwinden und deren eigentliches Wesen zu erkennen vermögen? Das menschliche Erkenntnißvermögen ist absolut, wenn wir in die Natur der Dinge eindringen, wenn unser denkendes Wesen zugleich das Wesen der Dinge enthält oder wenn Subjekt und Objekt, Denken und Sein, identisch sind.

Die Identität von Denken und Sein ist deßhalb

mit Recht als die Lebensfrage der Philosophie betrachtet worden, und die neuere Philosophie beweist ihr ursprüngliches und eigenthümliches Leben gerade darin, daß sich die Epochen derselben in dieser Frage entscheiden.

Darum ist die Identitätsphilosophie der systematische Abschluß der neueren Philosophie, und indem ich in Hegel den eigentlichen Bildner und Vollender derselben erkenne, so habe ich sein System als den abschließenden Terminus der neueren Philosophie bezeichnet. Was die Philosophie nach Hegel betrifft, so überzeuge ich mich nicht davon, daß sie eine neue Quelle der Entwicklung bereits gefunden habe. Durch ein ausführliches Studium der nachhegelschen Schriften habe ich mich vielmehr überzeugt, daß die eigentliche philosophische Cultur in der besonnenen und logischen Fortbildung der Principien bestehe, welche die Geschichte der Philosophie folgerichtig zu Tage gefördert hat. Diese Geschichte ist consequent gewesen, und man kann ihr letztes Resultat nicht aufgeben, ohne die ganze Kette ihrer Systeme bis hinunter zu dem ersten Gliede, welches Cartesius bildet, zu verwerfen. Ein aufrichtiger, aber einseitiger Standpunkt unserer Tage hat diese Nothwendigkeit auch unumwunden ausgesprochen und die gesammte Philosophie seit Cartesius als die folgerichtige Entwicklung einer ursprünglichen Verirrung beurtheilt. Ich theile diesen Standpunkt nicht, aber ich stimme ihm darin bei, daß der Schlag, welchen Hegel empfängt, von Cartesius empfunden wird, daß der Blitz, welcher ernstlich das Hegelsche System zertrümmert, auch die übrigen bis zu dem Gebäude des Cartesius herunter in Brand steckt. Wenn es nicht etwa, wie wir täglich erleben, kalte Blitze sind, welche die hinkenden Hephäste von unten herauf schleudern.

Die Identitätsphilosophie erscheint mir als ein gerechtfertigtes und bewiesenes Resultat, dessen geschichtliche Weiter-

bildung die erste Aufgabe der philosophischen Mitwelt bildet. Ich finde, daß diese Fortbildung bereits glücklich begonnen hat, aber ich überrede mich nicht, daß die Principien, auf denen das letzte System der deutschen Philosophie ruht, in originaler Weise überschritten worden wären. Im Gegentheil, in den meisten philosophischen Meinungen unserer Tage, — ich sage nicht Systemen — die sich als die Ueberwinder der Identitätsphilosophie öffentlich anpreisen, entdecke ich nichts als Rückfälle und zum Theil sehr ungeschickte Rückfälle in vorkantischen Dogmatismus. Wer in dem Kantischen Systeme berechtigte Probleme erkennt, die man nicht umgehen, sondern auflösen müsse, der kann, wenn er consequent sein will, in den meisten philosophischen Schriften von heute nur unberechtigte Belebungsversuche eines früheren Dogmatismus finden.

Also die Perioden der neueren Philosophie begreifen und entwickeln das Fundamentalprincip aller Philosophie, die Identität von Denken und Sein, in den drei Stufen des Dogmatismus, Kriticismus und der Identitätsphilosophie. Mit diesen verschiedenen Gesichtspunkten, die innerlich mit einander verknüpft sind und nothwendig aus einander folgen, ändert und entwickelt sich sowohl der Gegenstand, als die Methode des Erkennens.

Der Dogmatismus setzt voraus, daß das Wesen der Dinge erkennbar sei. Also beschäftigt ihn lediglich das Wesen der Dinge oder die Substanz. Die Substanz ist der Gegenstand, in dessen Darstellung die Systeme der vorkantischen Philosophie sich entwickeln. Die Darstellung derselben kann natürlich nur so geschehen, daß sie von einer unmittelbaren Gewißheit, einer Thesis oder einem Axiome beginnt und consequent daraus fortschließt. Deßhalb ist die eigentliche Methode dieser Philosophie die mathematische; die größten Philosophen der ersten Periode demonstriren more geometrico: das hängt

genau zusammen mit ihrem Gegenstande und ihrer Voraussetzung.

Dagegen der Kriticismus untersucht das Erkenntnißvermögen. Also beschäftigt ihn lediglich das Wesen der Erkenntniß, oder das erkennende Subjekt bildet den Gegenstand, in dessen Darstellung sich die Systeme der zweiten Periode entwickeln. Die Art ihrer Darstellung besteht darin, daß sie das erkennende Subjekt in seine Bestandtheile auflösen und das Verhältniß dieser Elemente aufsuchen. Sie lösen den gegebenen logischen Stoff in seine Elemente auf. Deßhalb ist die eigentliche Methode der kritischen Philosophie die logische Analyse.

Endlich die Identitätsphilosophie beweist die Identität von Denken und Sein. Sie entwickelt das Eine aus dem Andern. Mithin ist der Gegenstaud, der sie beschäftigt, die Weltentwicklung; und die Methode, in welcher die Einheit von Denken und Sein bewiesen, die Weltentwicklung dargestellt wird, ist nothwendig die Methode der Entwicklung oder die Dialektik.

Siebente Vorlesung.

Cartesius.

Das Leben des Cartesius und der Anfang seiner Philosophie. Der Zweifel, das Denken und das Erkenntnißproblem.

Der Dogmatismus der ersten Periode entwickelt sich, wie wir dargethan, nothwendig in dem Gegensatze des Idealismus und Empirismus. Wir verstanden unter Idealismus diejenige philosophische Richtung, welche das Denken zum Ausgangspunkte der Erkenntniß nimmt oder welche das Denken als die Quelle der Wahrheit betrachtet. Unter Empirismus dagegen verstanden wir diejenige philosophische Richtung, welche die objektive Welt, also vor Allem die Natur zum Ausgangspunkte der Erkenntniß nimmt und die Erfahrung als das Princip derselben betrachtet. Wir müssen also sehr wohl Erfahrung oder Empirie von Empirismus unterscheiden. Die Erfahrung ist die Erforschung der sinnlichen Gegenstände; der Empirismus macht daraus das Princip des Wissens und erhebt so die Erfahrung in die Potenz der Philosophie.

Man kann Empirie treiben, d. h. Erfahrungen machen, ohne dem Empirismus zu huldigen, d. h. ohne die Erfahrung zum Principe seiner Erkenntniß zu nehmen. Und der Empirismus selbst, indem er die Erfahrung zum Grundsatze macht, spricht eine Erkenntniß aus, die er nicht aus der Erfahrung geschöpft; er wagt eine Behauptung, die er nicht

erfahren hat, und handelt also in seinem Ausgangspunkte nicht empirisch. Für diese Behauptung ist er dem Denken verantwortlich. Wir beginnen daher mit dem philosophischen Bewußtsein, welches diese Verantwortung übernimmt und sich verpflichtet, dem Denken allein in jedem seiner Urtheile zu gehorchen. In Cartesius macht sich die Philosophie dem Denken verantwortlich, sie versichert es nicht bloß, sondern sie verpflichtet sich dazu, sie macht das Denken nicht zu ihrem Kabinetsrath, dessen Rathschläge sie im Stillen befolgt, sondern zu ihrer Politik, nach deren Princip sie öffentlich handelt. Darum ist Cartesius der Begründer der neueren Philosophie; er baut auf neuem Fundament einen neuen Staat der Philosophie, und wir werden sehen, wie sich die Verfassung und Geschichte dieses Staates entwickelt.

Vor dem Eingange des Systems stehe das Bild des Philosophen, und die persönliche Bekanntschaft, die wir mit dem Leben des Cartesius machen, soll uns psychologisch auf das Werk desselben vorbereiten.

Das eigenthümliche Interesse, das wir an dem Leben eines Philosophen nehmen, besteht darin, daß wir es mit dem Systeme desselben vergleichen, und wenn uns das System den Philosophen in abstracto zeigt, so erwarten wir im Leben den Philosophen in concreto.

Es ist etwas Großes darum, consequent zu denken, und nur die wenigsten Köpfe haben es vermocht. Wer es vermag, dem bleibt nur Eines übrig, consequent zu leben und in der Uebereinstimmung mit seinem Wissen zu handeln. Die Philosophen der neuen Welt brauchen nicht mehr die Tonne des Diogenes, denn die Welt ist ihre Tonne geworden; aber Eines sollten sie sich von dem Tonnenbewohner merken und es niemals vergessen, daß er zu Alexander gesagt: geh' mir aus der Sonne. In dem Leben eines consequenten

Philosophen darf es Nichts geben, was ihm das Licht nimmt, er darf schlechthin den Schatten nicht dulden. Die Geschichte der neueren Philosophie kennt nur zwei Denker, die mit sich selbst in dieser classischen Uebereinstimmung gelebt und eben so gehandelt als gedacht haben. Diese beiden eminenten Charaktere sind in ihren Systemen Gegenfüßler gewesen: Baruch Spinoza und Johann Gottlieb Fichte.

Betrachten wir mit diesem Interesse das Leben des Cartesius, so überrascht uns die Aehnlichkeit, welche die Gedanken des Cartesius mit seinen Schicksalen gehabt haben. Cartesius ist in der Weltgeschichte einer jener seltenen Heroen, die nichts unternehmen können, ohne es zu reformiren, und die nichts reformiren, ohne es von Grund aus zu reformiren. „Er fängt die Sache wieder einmal ganz von vorn an." Und wie seine Erkenntniß von dem absoluten Zweifel beginnt und rein aus sich anfängt, so ist auch sein Leben von dieser rastlosen Unruhe des Zweifels ergriffen, die ihn von den Studien, mit denen er unzufrieden ist, in ein Getümmel von Zerstreuungen wirft, wieder zurück in die tiefste Einsamkeit führt und aus dieser in das noch lautere Getümmel der Schlachten hineintreibt. Dieses unbefriedigte Suchen ist für das Leben des Cartesius charakteristisch und giebt sich kund in einem fast abenteuerlichen Wechsel seiner Schicksale, bis endlich die philosophische Contemplation der leitende Mittelpunkt seines Lebens wird.

Geboren den 31. März 1596 zu la Haye in der Touraine, aus einem vornehmen altfranzösischen Geschlechte wurde der junge René Des-Cartes in dem Jesuitencollegium zu la Fleche erzogen von 1609 bis 1613. In seinem sehr schwächlichen Körper lebte ein reger mächtiger Geist, der mit unerschütterlichem Eifer in allen Gebieten des Wissens schweifte, sich überall angezogen fand, um bald wieder abgestoßen zu

werden, und nur in den mathematischen Studien mit größerem Ernste und größerer Befriedigung verweilte. Ein achtzehnjähriger Jüngling verließ Descartes das Collegium, wo er sich bei seinen Mitschülern den Beinamen des kleinen Philosophen erworben. Die gelehrten Schulstudien hatten seinen brennenden Wissensdurst nicht befriedigt, und übersättigt und angeekelt von der todten Büchergelehrsamkeit, faßte dieses aufstrebende Gemüthe den kühnen Entschluß, entweder die Wissenschaft aufzugeben, oder sie an ihrer lebendigen Quelle zu finden, in sich selbst oder in dem Buche der Welt. Zunächst protestirte er gegen das klösterliche Stillleben seiner bisherigen Studien, indem er ritterliche Künste trieb und sich in den Zerstreuungen und Genüssen des vornehmen Weltlebens von Paris berauschte. Aber diesem Rausche folgte sehr schnell der übersättigte Ekel, denn die bloße Zerstreuung ist in dem Leben eines bedeutenden Menschen nur ein Augenblick, nichts als ein schnell verbrauchtes Palliativ; und nur ein ganz gewöhnliches Leben, welchem der Mittelpunkt und der eigene Inhalt fehlt, läßt sich auflösen durch das gemeine Vergnügen. Cartesius kehrte aus dem Flitterleben des Cavaliers in die Einsamkeit des Denkers zurück und lebte mit seinen Studien beschäftigt zwei Jahre lang in einer Vorstadt von Paris, bis ihn seine Freunde entdeckten und von Neuem in das lustige Weltleben einführten. Es schien, als ob die Quelle der Wahrheit, welche Cartesius in sich selbst suchte, nicht ergiebig genug wäre, seinen Wissensdurst zu stillen. So verließ er sie und suchte draußen in der weiten Menschenwelt die Befriedigung, die er weder in Büchern, noch in Genüssen finden konnte.

Es beginnt die zweite Periode seines Lebens. Der Geist, der vergeblich nach Wahrheit ringt, sucht die große Erfüllung, deren er bedarf, in der Wirklichkeit, er lernt die Welt kennen, mengt sich in das bunte Theater der Mensch-

heit und sammelt sich hier in ruhiger Anschauung oder in selbstthätiger Theilnahme einen Reichthum von Erfahrungen. Dieses empirische Weltleben ist die praktische Ergänzung des Idealisten; es führt dem Geiste den Stoff zu, an dem sich das idealistische Streben zugleich regeln und erfüllen kann. Wie die erste Periode der neueren Philosophie den empirischen und idealistischen Faktor in einander arbeitet, so sehen wir in dem Leben des Cartesius diese beide Faktoren mit einander ringen. Ueberhaupt, es ist für die moderne Bildung charakteristisch, daß sie den Idealismus des Lebens nicht in dem engen Cirkel eines abgezogenen Geistes beschreibt, sondern nur in der Welterfahrung und Weltkenntniß reif werden läßt, daß sie das ungeduldige und strebende Menschengemüth in dem praktischen Leben entwickelt, oder, um diese Entwicklung so zu bezeichnen, wie sie von unserm größten Dichter dargestellt worden ist, daß sie auf die Lehrjahre die Wanderjahre folgen läßt. Wir können treffend die zweite Periode in dem Leben des Cartesius als seine Wanderjahre charakterisiren. Wie Faust, der ewige Zweifler, das größte Streben, die Erkenntniß, und den größten Genuß, die Liebe, — diesen ersten Theil seines Lebens — verläßt, um in dem zweiten die labyrinthischen Metamorphosen des Weltlebens praktisch zu durchwandern, so giebt Cartesius sein einsames Leben auf, dessen Streben und Genüsse er erschöpft hat, und sucht auf der Bühne der Welt jetzt eine Maske als Acteur, jetzt einen Platz als Zuschauer.

Kriegsdienste und Reisen nehmen die zweite Periode seines Lebens ein. Zunächst nimmt er in Holland Militärdienste; im Anfange des dreißigjährigen Krieges wird er Soldat im baierischen Heere und macht unter Tilly mehrere Feldzüge mit. Er kämpfte mit in der Schlacht bei Prag, wo Friedrich von der Pfalz die böhmische Krone verlor. — In den deutschen Winterquartieren zu Ulm und Neuburg

an der Donau, in der Muße des Soldaten erwachte von Neuem der Denker, und der nie gestillte, aber auch immer rege Wissenstrieb entführt ihn aus den wilden Scenen des Krieges. Er verläßt die Kriegsdienste 1621 und nachdem er in mehrjährigen Reisen halb Europa durchwandert, kehrt er nach Paris zurück. Auf diesem fruchtbaren Boden reicher Welterfahrung reift nun allmählig das System seiner Gedanken. Er begiebt sich 1629 nach Holland, um hier rein der Philosophie zu leben und in ungestörter Ruhe das große Werk der Reformation an der Wissenschaft zu vollziehen.

Damit beginnt die dritte Periode in seinem Leben, die eigentliche Erfüllung desselben. In seinem holländischen Aufenthalte von 1629—1644 führt Cartesius sein philosophisches System aus und vollendet in diesem Zeitraum seine wichtigsten Schriften. Verfolgt von holländischen Theologen, besonders von dem streitsüchtigen Voetius, der gegen seine Philosophie die unsterbliche Anklage des Atheismus erhob und es dahin brachte, daß der Cartesianismus auf der Universität Utrecht förmlich verboten wurde, erfuhr Cartesius das Schicksal, welches vor und nach ihm die entscheidenden Denker stets ausgezeichnet hat. Die Wirkung seiner Philosophie war ungeheuer, und zahlreiche Verehrer entschädigten Cartesius für die Verfolgungen der Zeloten. Die Königin Christine von Schweden lud ihn an ihren Hof ein, um sich von dem Meister selbst in die neue Wissenschaft einweihen zu lassen. Cartesius nahm diese Einladung mit Widerwillen an und von dem Vorgefühle seines Todes durchdrungen, verließ er 1649 seine geliebte holländische Einsiedelei. Er begab sich nach Stockholm und starb hier den 11. Februar 1650.*

* Die Werke des Cartesius. Die ersten Grundzüge der Cartesianischen Philosophie sind in Abhandlungen enthalten, welche philosophische, physikalische, mathematische Materien ent-

Ich habe Sie in einer früheren Vorlesung auf das negative Moment aufmerksam gemacht, welches in dem Ursprunge einer jeden Philosophie enthalten ist. Der Trieb und das Bedürfniß nach neuer Erkenntniß erwacht erst dann,

wickeln und mit entscheidender Originalität auftreten. Diese Abhandlungen erschienen im Jahre 1637 in französischer Sprache unter dem Titel Essays philosophiques, und wurden später in das Lateinische übersetzt als Specimina philosophiae. Sie enthalten die Dissertatio de methodo, die Dioptrik und die Meteorologie und Geometrie. — Darauf erschienen die beiden Werke, welche die Hauptzüge des Cartesianischen Systems darstellen. Die Meditationes de prima philosophia (1641) nebst den Objectiones und Responsiones geben die metaphysische Grundlage und bilden die literarische Epoche der neueren Philosophie. Die Principia philosophiae (1644) begreifen das gesammte System. Die Passiones animae erschienen 1649, und enthalten die Grundzüge der Cartesianischen Psychologie.

Als opera postuma erschienen die Epistolæ und der Tractatus de homine et de formatione foetus.

Die vollständigsten Gesammtausgaben dieser Werke sind die lateinische von Amsterdam 1692 und die französische von V. Cousin 1824. Cousin sagt in dem Prospect seiner Ausgabe: „Descartes ist der Vater der modernen Philosophie. Er ist es durch die Geister, die er um sich und nach sich erweckt hat, durch einen Malebranche, Spinoza, Leibnitz; er ist es durch den unverwüstlichen Geist, den er niedergelegt hat in der Philosophie Europa's, und welcher diese Philosophie begleiten wird durch alle ihre Wechsel."

„Wenn — so schließt Cousin — der Neid dem französischen Geiste die Kraft der Metaphysik abspricht, so kann sich Frankreich mit der Antwort begnügen, daß es Descartes Europa und der Menschheit geschenkt hat." —

wenn sich das Denken nicht mehr zurecht findet in der bisherigen. Wir haben diesen Zustand der Zwiespältigkeit, worin sich der denkende Geist von dem Culturſysteme, welches er vorfindet, ausscheidet, den Zweifel genannt. In dem Entwicklungsgange der Philosophie fanden wir diesen Zweifel in dem Ausgange der griechischen Philosophie als das Resultat des erschöpften Denkens, in dem Beginne der neueuropäischen Philosophie als den Anfang des aufstrebenden. Cartesius ist der Urheber der neuen Entwicklung der Philosophie, weil er den Zweifel als Princip der Philosophie ausgesprochen und zum bewußten Ausgangspunkt seines Systems genommen hat.

Worin besteht nun der Zweifel des Cartesius?

„Ich habe schon seit Jahren bemerkt, — sagt Cartesius in seinen Meditationen — wie viele Irrthümer ich in der Kindheit für Wahrheiten angenommen und wie zweifelhaft Alles ist, was ich später darauf gebaut habe, und daß darum einmal alles Dies von Grund aus zu zerstören und von den ersten Gründen anzufangen sei, wenn ich etwas Festes und Bleibendes in der Wissenschaft hinstellen wollte."

Alles, was die denkende Vernunft nicht geprüft hat, sind Meinungen, die wir entweder unter dem Einflusse der Erziehung, unter fremder Autorität oder unter dem Eindruck der Sinne aufgenommen haben. Mithin dürfen wir solche Meinungen nicht als Erkenntnisse betrachten, denn wir haben keine Bürgschaft dafür, daß sie wahr sind. Wir haben unsern Erziehern oder unsern Sinnen geglaubt, ohne zu wissen, ob uns nicht beide getäuscht, und da es gewiß ist, daß uns die Sinne sehr oft täuschen, so haben wir gar keinen Grund, ihnen zu trauen und die sinnlichen Wahrnehmungen für sichere Erkenntnisse zu nehmen. Auch in dem, was uns als evidente Wahrheit

erscheint, wie die mathematischen Demonstrationen, finden sich bei näherer Prüfung Irrthümer, und endlich, wenn es wirklich einen Gott giebt, der Alles vermag, so können wir ja nicht wissen, ob uns dieser allmächtige Gott nicht zum Irrthum und zur Täuschung geschaffen habe. —

Also dürfen wir Nichts als gewiß annehmen, weil wir überall in unserem Wesen, in den Sinnen, in dem Verstande, in unserem Ursprunge die Möglichkeit und Anlage des Irrthums entdecken. Daher müssen wir nicht bloß Dieses oder Jenes, sondern Alles, was wir in uns vorfinden, d. h. alles Gegebene für ungewiß nehmen, d. h. wir müssen an Allem zweifeln.

Das de omnibus dubitandum oder die absolute Ungewißheit ist der negative Anfang der Philosophie.

Wir dürfen nun diesen Zweifel nicht als eine bloß subjektive Schwankung betrachten, als einen mittleren Zustand von Gewißheit und Ungewißheit, wie wir im gewöhnlichen Leben den Zweifel nehmen. Der Zweifel des Cartesius ist der radikale Zweifel. Alles, was uns gegeben ist — sei es durch die Sinne oder die Autorität oder die göttliche Allmacht, — kann mit Täuschung verwebt, d. h. in sich unwahr sein. Also schließen wir alles Gegebene von uns aus; wir setzen es als unwahr, d. h. wir verneinen es. So schreitet der philosophische Zweifel unmittelbar fort zur Negation: das dubitare hat den eminenten Sinn des rejicere oder negare.

Es ist also offenbar dieser absolute Zweifel kein schwankender Zustand, sondern ein vollkommen entschiedener; er zweifelt nicht bloß, sondern er verneint; er ist die negative Gewißheit, daß Alles, was mir äußerlich gegeben ist, nicht gewiß sei.

Das ist die Energie des Cartesianischen Zweifels. Es

ist nicht die gewöhnliche Ungewißheit, die zwischen den Dingen schwebt, sondern der Zweifel stellt sich als Gedanke allem bloß Gegebenen gegenüber; er ist die Gewißheit der Ungewißheit, d. h. er spricht das Recht aus, Alles, was die denkende Vernunft nicht geprüft, geurtheilt und als das Ihrige erkannt hat, als ungewiß und deßhalb vorläufig wenigstens als unwahr zu setzen.

Mit anderen Worten: der Zweifel, der Alles für ungewiß erklärt, spricht darin unmittelbar sich selbst als das Recht und die einzige Wahrheit des Geistes aus. Er bezweifelt Alles, nur sich selbst nicht. So ist es nicht der ungewisse, sondern der seiner selbst gewisse Zweifel.

Die absolute Ungewißheit, womit Cartesius anfängt, das de omnibus dubitandum zeigt sich uns als negative Gewißheit, als die Gewißheit, daß dem denkenden Geiste Nichts übrig bleibt, als zu zweifeln.

Das Denken erhält sich also im Zweifeln oder vielmehr, indem sich das Denken durch den Zweifel von allem Gegebenen befreit, so kommt es dadurch zu sich selbst. Jetzt erst ist es wahres Denken. Es kommt somit im Zweifel und durch die Energie des Zweifelns zur Selbstgewißheit. Die Dialektik dieser ersten und wichtigsten Gedanken des Cartesianischen Systems entscheidet sich so: die Ungewißheit des Zweifels zeigt sich als negative Gewißheit des Zweifels, und diese negative Gewißheit zeigt sich als die positive Selbstgewißheit des Denkens.

Wir können uns die Sache auch so darstellen: Der Geist überzeugt sich, daß er in Allem, was er äußerlich empfängt, der Täuschung ausgesetzt ist. Deßhalb zweifelt er an der Gewißheit desselben. Deßhalb sondert er von sich alles Gegebene aus, d. h. er abstrahirt davon und bleibt so als abstrakte Gedankenthätigkeit der Welt gegenüber stehen. Dies

ist die abstrakte Selbstgewißheit des Denkens. Das Denken kann von Allem, nur nicht von sich selbst abstrahiren, der Zweifel kann Alles, nur nicht das Denken selbst verzehren, denn er besteht im Denken.

Cartesius sagt im I. Theile der Principien:

„Indem wir aber so Alles, woran man nur irgend zweifeln kann, wegwerfen und als falsch darstellen, so können wir zwar leicht annehmen, daß kein Gott, kein Himmel, keine Körper da sind, daß wir selbst keine Hände, keine Füße, ja gar keinen Körper haben, aber nicht, daß wir selbst, die wir so denken, nicht sind." —

Wenn aber so das Denken alles äußerliche Sein ausgesondert und durch den Zweifel verzehrt und vernichtet hat, so bleibt als wahres Sein das Denken sich selbst übrig. Also liegt in dem Denken unmittelbar das wahre Sein und die Selbstgewißheit des Denkens, das „Ich denke" muß nothwendig sagen: „Ich bin."

Indem wir alles Sein durch das Denken bezweifeln, durch den Zweifel als unwahr setzen, durch die Abstraktion von uns absondern, so bleibt offenbar als das einzig wahre Sein nur das denkende Sein übrig: das Denken ist. Das Denken ist aber mein Denken, das denkende Sein ist also mein Wesen, und in der Gewißheit des Denkens bin ich unmittelbar meiner Selbst gewiß. Ich denke, ich bin, — das ist der Sinn von dem berühmten cogito ergo sum des Cartesius.

Das de omnibus dubitandum, indem wir es consequent entwickeln, läßt nichts übrig, als die Gewißheit des Denkens — das cogito ergo sum. Die negative Gewißheit der dubitatio geht in die positive Gewißheit der cogitatio über. Wenn wir das de omnibus dubitandum als den negativen Anfang der Philosophie bezeichnet haben, so können wir

das cogito ergo sum als den positiven Anfang bezeichnen. Mit dem Zweifel beginnt Cartesius, mit dem cogito ergo sum beginnt seine Philosophie. Es ist das Land, das wir im Schiffbruch des Zweifels entdecken, und indem wir uns dahin retten, haben wir Boden gewonnen, das Fundament für ein neues Erkenntnißgebäude.

Wir entschließen uns zu philosophiren, d. h. wir geben alle bisherige Gewißheit auf, wir zweifeln an Allem, so bleibt uns nichts übrig, als das Denken, so fällt unser ganzes Sein mit unserem Denken zusammen. Mithin ist dem Philosophen die erste und gewisseste Erkenntniß die, daß sein Denken ist, oder diese Erkenntniß als Selbstgewißheit ausgesprochen: Ich denke, also ich bin.

So betrachtet auch Cartesius selbst seinen Satz. Er sagt im I. Theil der Principien: „Also diese Erkenntniß: Ich denke, also ich bin ist die erste und gewisseste, welche jedem begegnet, der vernunftgemäß philosophirt." (Ac proinde hæc cognitio ego cogito, ergo sum est omnium prima et certissima, quæ cuilibet ordine philosophanti occurrat.)

Von allem Sein bleibt uns nur das denkende Sein. Nur das Denken ist d. h. als subjektive Gewißheit ausgesprochen, auf unser Sein angewendet: Ich der Denkende bin oder ich bin denkend. Das cogito ergo sum ist also identisch mit ego sum cogitans, d. h. Sein und Denken sind unmittelbar mit einander verknüpft, das eine ist das Prädikat des andern, sie fallen zusammen in der einfachen Synthese des Satzes.

Das cogito ergo sum, indem es gleichkommt dem ego sum cogitans, hat die Bedeutung eines einfachen Satzes. Erst so können wir das cogito ergo sum richtig fassen, wenn wir es, wie Spinoza in seinen „principia philosophiæ Cartesianæ," als einen einzelnen Satz, eine unica propositio

darstellen: „Es ist also: Ich denke, also bin ich ein einzelner Satz, der so viel sagt, als ich bin denkend." (Ideoque: Cogito e. s. unica est propositio, quæ huic: ego sum cogitans æquivalet.)

In diesem Satze sind Denken und Sein unmittelbar identisch. Aus dem Denken folgt ohne Weiteres das Sein: in dem „Ich denke" liegt ohne Weiteres das „Ich bin." Also bedürfen wir nicht eines dritten Gliedes, um von dem Denken auf das Sein zu kommen, oder wir schließen das Sein nicht aus dem Denken, sondern wir sind im Denken unmittelbar des Seins gewiß. Das Denken ist = Ich der Denkende bin = ich denke, also ich bin. Das sind synonyme und logisch äquivalente Sätze. Was folgt daraus für das cogito ergo sum? Daß es eine unmittelbare Gewißheit ist, keine vermittelte oder erschlossene Erkenntniß, ein Satz, kein Schluß, eine propositio, keine conclusio, eine einfache Thesis, kein zusammengesetzter Syllogismus.

Das ergo ist hier nicht die einführende Partikel eines Schlußsatzes, sondern der einfache Ausdruck der Gewißheit.

Das ist keine grammatische, sondern eine philosophische Interpretation; denn es ist von der höchsten Wichtigkeit, daß das cogito ergo sum nicht syllogistisch, sondern axiomatisch gefaßt wird.

Nehmen wir es syllogistisch, d. h. als einen Schluß, so hört es auf, gewiß zu sein, es wird problematisch, und damit verlieren wir den Anfang der Philosophie. Das cogito ergo sum würde als Schluß sich in folgende Figur auflösen: Alles Denkende ist; ich denke, also ich bin. — Wie aber komme ich zum Obersatze? Woher weiß ich, daß Alles Denkende ist? Offenbar nur daraus, daß ich der Denkende bin. Hätte ich das nicht bei mir erfahren, so könnte ich

es nicht von Andern aussagen. Also entweder ist der Obersatz bereits der Schlußsatz, ich habe ihn aus der unmittelbaren Selbstgewißheit des Denkens geschöpft; oder ich habe gar kein Recht, ihn auszusprechen. Also die Schlußfigur ist entweder ein überflüßiges Schema, — ich habe den Satz cogito ergo sum gewußt, ehe ich ihn als Schluß dargestellt habe, die Schlußform ist unnöthig, — oder der Schluß ist falsch, ein reiner Cirkelbeweis, aus dem ich nichts Gewisses gewinne.

Es ist also klar, wir heben den Anfang der Philosophie auf, wenn wir das cogito ergo sum syllogistisch darstellen. Aus dieser Auffassung sind sehr viele Mißverständnisse der Cartesianischen Philosophie hervorgegangen, und Cartesius selbst hat sie ausdrücklich als solche bezeichnet. Indem ich denke, bringe ich mein *wahres Sein* hervor, nämlich das *denkende Sein*; ich *bringe es hervor* und schließe es also nicht aus vorhandenen Prämissen, sondern *entdecke es in mir selbst*. Mithin ist es eine *einfache*, keine *zusammengesetzte Erkenntniß*, eine unmittelbare Anschauung, kein abgeleitetes Wissen, eine *Intuition*, keine *Deduktion*; ich finde es nicht so, daß ich von einem Satze zu einem andern fortgehe, also nicht in *discursiver Erkenntniß*, sondern indem ich denke, als *unmittelbare Gewißheit*.

Cartesius sagt in den Resp. auf die II. Obj.: „Wenn Einer sagt: Ich denke, also bin oder existire ich, so schließt er nicht durch einen Syllogismus von seinem Denken auf seine Existenz, sondern er erkennt es wie eine Sache, die an und für sich klar ist, in einer einfachen Anschauung.“ (Neque etiam cum quis dicit: ego cogito ergo sum sive existo existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit.)

Das zusammengezogene Resultat ist:

Die cogitatio ist in der Beziehung nach außen die dubitatio oder negatio. Ihr Satz heißt: de omnibus dubito. Sie ist in der Beziehung auf sich selbst die Selbstgewißheit des Geistes. Ihr Satz heißt: cogito ergo sum.

Der Zweifel an Allem, was ich nicht bin, was nicht zu meinem Wesen gehört, was sich von demselben absondern läßt, ist die Gewißheit meiner selbst. Vermöge dieses Zweifels sondere ich alle fremden Bestandtheile von mir ab und erzeuge mein wahres Wesen, also kann ich auch nur durch den Zweifel meines wahren Wesens gewiß werden. In dem Zweifel scheide ich Alles von mir aus, was nicht unmittelbar zu meinem Wesen gehört, also führt mich der Zweifel zu meinem reinen gesonderten Wesen zurück; ich unterscheide Alles von mir, was sich unterscheiden läßt, und bleibe mir so als ein rein denkendes Wesen übrig.

So erklärt Cartesius den Effekt des Zweifels als die reine Selbsterkenntniß. Er sagt im I. Th. der Principien:

„Der Zweifel an allem Andern ist der beste Weg, die Natur unseres Geistes und seinen Unterschied vom Körper zu erkennen. Indem wir nämlich untersuchen, wer wir, die wir alles von uns Unterschiedene für falsch halten, eigentlich sind, so sehen wir klar, daß nichts Körperliches zu unserer Natur gehört, sondern nur das Denken, welches deßwegen eher und gewisser als irgend etwas Körperliches gewußt wird."

Der Geist schließt also im Zweifel die Sinnenwelt von sich aus und stellt sich dieselbe in der abstrakten Selbstgewißheit des Denkens gegenüber: Er ist das denkende Sein gegenüber dem sinnlichen.

Das cogito ergo sum müssen wir also näher dahin bestimmen: daß sich der Geist als das denkende Sein dem

natürlichen entgegensetzt, daß er sich durch die Energie des Denkens von der Außenwelt abzieht und diese körperliche Welt durch die Energie des Zweifels verneint.

Diese Bestimmungen, welche nothwendig aus dem Principe des Cartesius folgen, sind entscheidend für den Charakter seines Systems.

Der Geist erfaßt sich im Gegensatz zur Natur, also bestimmt er sich als das abstrakte Gegentheil der Natur, also bestimmt er die Natur als das abstrakte Gegentheil des Geistes. Man muß an Allem zweifeln, besonders an den körperlichen Dingen, sagt Cartesius Resp. II. Obj.: de rebus omnibus praesertim corporeis dubitandum. Dieser Begriff der geistlosen Körperlichkeit wird das Princip der Cartesianischen Physik.

Der Geist bezieht sich also nur auf sich selbst. Er bedarf zu seiner Existenz keines anderen Daseins, er ist ein selbständiges Wesen.

Ein solches Wesen aber, das keines andern bedarf, um zu existiren, nennt Cartesius Substanz.

Die wesentliche Eigenschaft, ohne welche die Substanz nicht gedacht werden kann, nennt Cartesius Attribut.

Nun besteht die wesentliche Eigenschaft des Geistes im Denken; also ist das Denken das Attribut des Geistes, der Geist mithin eine denkende Substanz.

Das Gegentheil des Geistes ist das körperliche Sein oder die Materie. Als das abstrakte Gegentheil des Geistes hat die Materie keine Beziehung zu ihm, sie ist mithin ebenfalls ein selbständiges Wesen, d. h. Substanz.

Bestimmen wir anticipando näher die materielle Substanz: die wesentliche Eigenschaft oder das Attribut der Materie ist nothwendig das abstrakte Gegentheil von dem Attribute des Geistes. Der Geist ist Insichsein oder

Denken. Mithin ist das Attribut der Materie Außersich-sein oder Ausdehnung. Die Materie ist also die ausgedehnte Substanz.

Aus dem cogito ergo sum folgt, oder vielmehr das c. e. s. besteht darin, daß sich der Geist als denkende Substanz die Materie als ausgedehnte Substanz entgegensetzt.

Dieser abstrakte Gegensatz von Geist und Natur oder denkender und ausgedehnter Substanz bildet den essentiellen Charakter der Cartesianischen Philosophie: der Geist ist res cogitans; die Natur ist res extensa. Auf den ersten Begriff gründet sich die Cartesianische Metaphysik, auf den zweiten die Physik.

Es könnte scheinen, als ob Cartesius den Begriff des Geistes zu eng faßte, indem er ihn nur als res cogitans bestimmt, denn das Wesen des Geistes geht doch nicht ohne Rest in das Denken auf. Vielmehr giebt es in ihm noch andere Funktionen, wie Gefühl, Empfindung, Wille, Vorstellung u. s. w. Diese verschiedenen Richtungen des Geistes unterscheidet Cartesius nicht vom Denken, sondern er nimmt sie nur als Unterschiede des Denkens, und befaßt also unter dem Worte Denken die ganze Sphäre des bewußten Seins, nicht nur Erkennen, Wollen und Vorstellen, sondern auch Fühlen. Er sagt im I. Theile der Principien: „Unter dem Worte Denken verstehe ich nichts Anderes, als das, was mit unserem Bewußtsein in uns geschieht, sofern wir uns dessen bewußt sind.“ (Cogitationis nomine intelligo alia omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus in nobis eorum conscientia est.)

Jede Handlung, welche in diesem bewußten Sein geschieht, zeigt mir, daß ich bin. Denn in Allem, was ich mit Bewußtsein thue, ob ich nun empfinde oder vorstelle, ob ich denke

oder will, bin ich gegenwärtig. Also in jedem modus meines bewußten Seins liegt das cogito ergo sum, die Gewißheit meines Seins, das Ich bin, und zwar ist dies die einzige Gewißheit, die ich daraus schöpfe.

Nehmen wir z. B. eine sinnliche Empfindung. Ich sehe einen Gegenstand, — so schließe ich nicht, daß der Gegenstand so ist, wie ich ihn sehe; im Gegentheil, der Sinn kann mich täuschen. Ich zweifle also an der Existenz des Gegenstandes, aber ich zweifle nicht daran, daß ich, der ich sehe, bin.

Also das cogito ergo sum, d. h. die Selbstgewißheit dehnen wir auf die ganze Sphäre des bewußten Seins aus, und den Zweifel auf die ganze Sphäre der sinnlichen Realität oder des gegenständlichen Seins.

Dieser Zweifel des Cartesius ist nun für die Gegner seiner Philosophie besonders eine Zielscheibe der Angriffe gewesen. Man hat es für einen philosophischen Unsinn erklärt, die Realität des Gegenstandes zu bezweifeln. Denn unter Allem sei diese Realität das Gewisseste, weil sie uns fühlbare Beweise ihres Daseins gebe. Man könne an Allem zweifeln, nur nicht an dem, was man empfinde. Wenn schlagende Argumente die besten sind, so ließen sich für die Realität des Gegenstandes die besten Demonstrationen auffinden: — wer wollte den Ziegelstein bezweifeln, der Einem den Kopf zerschlägt! Auf solche Weise hat man Cartesius den Gegenstand, Fichte das Nicht-Ich deutlich gemacht.

Man hält dem philosophischen Zweifel nichts Anderes entgegen, als daß wir die Gegenstände empfinden, oder besser, daß wir von den Gegenständen Empfindungen haben. Darin hat man ganz Recht, und es hat bis jetzt noch nie ein Philosoph, am wenigsten Cartesius daran gezweifelt. Nur ob die Gegenstände so sind, wie wir sie empfinden, das ist die Frage, und eine Frage, die jedem kommen muß,

der einmal eine Sinnestäuschung erlebt hat. Wo aber eine Frage im Recht ist, da ist ein Zweifel wenigstens nicht im Unrecht.

Es ist nun aber gar nicht wahr, daß ich den Gegenstand empfinde, sondern ich habe nur Empfindungen oder Affekte von ihm. Was ich empfinde, sind also die Affekte meiner Sinnesorgane, die ich unter der Berührung äußerer Gegenstände leide. Ich finde mich afficirt durch eine Empfindung, die mir in Wahrheit also Nichts über die Realität des Gegenstandes sagt, sondern mir nur meine eigene Realität fühlbar macht. Daher ist der Zweifel, ob die Gegenstände so sind, wie wir sie empfinden, ein nothwendiger und berechtigter Zweifel, welchen die Einsicht in die Natur der Empfindung hervorbringt.

Cartesius bezweifelt nicht die Empfindung. Im Gegentheil, die Empfindung ist ihm eine Quelle der Selbstgewißheit. Er weiß, daß ich in der Empfindung nur mich selbst afficirt finde; daß ich mithin aus der Empfindung keine andere Gewißheit schöpfen kann, als die meiner selbst, natürlich nur aus der bewußten Empfindung. So sagt er in der II. Med.: „Wenn ich von irgend einem sinnlichen Dinge urtheile, es existire, weil ich es sehe, so folgt daraus weit gewisser und klarer, daß ich existire; denn es könnte wohl sein, daß was ich sehe nicht ist, wofür ich es halte, aber es kann nicht sein, daß ich, der ich mir des Sehens bewußt bin — also denke — nicht bin."

Hier haben wir den Punkt erreicht, wo uns das Problem der Cartesianischen Philosophie einleuchtet. Alles Wahre soll gewiß sein. Es giebt nur eine Gewißheit, nämlich die, daß Ich bin. Wie erfüllt sich diese einfache und abstrakte Selbstgewißheit? Wie werde ich in mir und durch mich zugleich der andern Wesen inne, welche außer mir

existiren? Das ist die Frage oder das Weltproblem, welches aus dem cogito ergo sum nothwendig folgt, von dessen Lösung der Charakter der Cartesianischen Philosophie und das Schicksal derselben oder ihre Geschichte abhängt. Die Lösung dieser Frage wird entscheiden, ob die neue Philosophie Dogmatismus oder Kriticismus sein soll.

Achte Vorlesung.

Das Problem der Erkenntniß und dessen Lösung. Der Begriff der absoluten Substanz.

Die ersten Akte, mit denen die neue Philosophie in Cartesius anhebt, waren die Verneinung des Zweifels und die Selbstgewißheit des Denkens.

Der Gang der Weltgeschichte und die Natur des menschlichen Bewußtseins, weisen der neuen Philosophie jenen Ausgangspunkt an, welchen Cartesius nimmt: nämlich den Zustand der Ungewißheit, in welchem das Bewußtsein sich erblickt, so bald es sich selbst prüft und in dieser Selbstprüfung findet, daß Vieles unbegründet sei, was es bis jetzt für wahr gehalten habe. Indessen dürfe Nichts für wahr gelten, was nicht die Probe des eigenen Urtheils bestanden, und bevor diese vorurtheilsfreie Untersuchung stattgefunden, müsse Alles bezweifelt werden, weil es noch nicht gedacht sei.

Dieser nothwendige und absolute Zweifel bildet den Anfang, aber auch nur den Anfang der Philosophie, er ist der negative Factor, der Alles auslöscht, was ich von außen empfangen und auf guten Glauben angenommen habe. Diesem Zweifel geht vorher das gewöhnliche Bewußtsein, das ist der Glaube an alles Mögliche; — ihm folgt das philosophische Bewußtsein, d. i. die Erkenntniß der Wahrheit.

Das gewöhnliche Bewußtsein nimmt die Dinge, wie sie ihm eben erscheinen, es hält für wahr, was ihm äußerlich gegeben wird: es prüft nicht, sondern es glaubt.

Das philosophische Bewußtsein beginnt damit, daß es sich von diesem Glauben lossagt, es hebt den Glauben auf durch den Zweifel, es setzt an die Stelle der bisherigen Gewißheit die absolute Ungewißheit: es glaubt nicht mehr, sondern es denkt.

Das Denken beginnt mit dem Zweifel, der Zweifel hebt das gedankenlose Bewußtsein auf und macht der Vernunft in unserem Geiste Raum; er räumt die Vorurtheile weg, damit die Urtheile entstehen können: er bringt das Denken hervor, und verneint Alles, was nicht gedacht ist.

Mithin bleibt dem Zweifel nur eine Gewißheit übrig, die Gewißheit des Denkens. In dieser unmittelbaren Selbstgewißheit unterscheide ich mich von Allem, was nicht zu meinem Selbst oder zu meinem Denken gehört, sondere ich von mir alles körperliche Dasein ab und setze es mir als eine gegenständliche Welt oder als objektive Existenz gegenüber.

Die Gewißheit reicht nur so weit, als mein Selbst reicht. Wo das Selbst aufhört, da beginnt die Ungewißheit. Nur die subjektive Existenz ist mir klar im Lichte des Denkens; die objektive Existenz ist mir dunkel im Schatten des Zweifels. Wenn wir uns die denkende und ausgedehnte Substanz als die Hemisphären des Universums verbildlichen, so befindet sich die eine im Erleuchtungskreise, die andere dagegen im Schatten. Wo der Tagbogen des Denkens aufhört, da beginnt der Nachtbogen des Zweifels.

Auf der Spitze des cogito ergo sum sehe ich nur mich selbst, nur mein Sein, und jenseits meines Horizontes liegt im Nebel die objektive Welt der Erscheinungen. Das cogito ergo sum ist der abstrakte Mittelpunkt, um den ich immer

nur den Cirkel meines eigenen subjektiven Seins beschreibe; auf dieser einsamen Höhe habe ich keine anderen Götter neben mir: ich bin das verlassene Ich, dem das Du fehlt.

Wie durchbreche ich nun diesen Kreis der subjektiven Peripherie, indem mich das cogito ergo sum festbannt; wie komme ich aus der Selbstgewißheit zu einer Gewißheit der Gegenstände, aus dem Ich zu dem Du, aus dem cogito ergo sum zur objektiven Erkenntniß? Eben so klar und eben so deutlich, wie das Ich, soll mir das Du sein; eben so klar und eben so deutlich, wie mich selbst, will ich das Wesen außer mir erkennen: die objektive Existenz soll mir eben so evident werden, als die subjektive.

Damit haben wir den eigentlichen Knoten geschürzt, welcher die Philosophie des Cartesius charakterisirt. Nur wenn dieses Problem klar begriffen ist, läßt sich die weitere Entwicklung der Cartesianischen Lehre einsehen, denn die Lösung dieses Problems bildet darin die entscheidende Peripetie.

Die Gegenstände erkennen — heißt den Gegensatz von Subjekt und Objekt auflösen, denn die Erkenntniß der Gegenstände ist offenbar nur dann möglich, wenn jene in mich und ich in jene einzugehen vermag. Aber das ist schlechterdings unmöglich, so lange Subjekt und Objekt einander ausschließen und excentrische Sphären beschreiben, so lange ich in einsamer Beziehung auf mich selbst als denkende Substanz — das Objekt in eben so gleichgiltiger Beziehung auf sich selbst als ausgedehnte Substanz getrennte und entgegengesetzte Welten einnehmen. Aus den bisherigen Principien des Cartesius ist also dieser Gegensatz nicht zu lösen. Subjekt und Objekt, nachdem sie sich gegenseitig ausgeschlossen, können sich nicht zusammenschließen, sie können nicht aus eigenem Vermögen ihre Synthese erzeugen. Ich kann die objektive Erkenntniß weder aus dem einen, noch aus dem andern ableiten;

ich bedarf also eines neuen dritten Princips, aus welchem die Möglichkeit der objektiven Erkenntniß folgt. Also muß ich Subjekt und Objekt, denkende und ausgedehnte Substanz in einem Principe verknüpfen, welches von beiden unabhängig ist. In einem unabhängigen Principe: das wäre also der Begriff eines selbständigen Wesens, das zu seinem Sein nicht eines andern bedarf, d. h. eine Substanz.

Also bedarf ich einer dritten Substanz, um die beiden sich gegenseitig ausschließenden Substanzen, die denkende und die ausgedehnte, um Subjekt und Objekt zu verknüpfen.

Diese dritte Substanz, indem sie die Synthese von Subjekt und Objekt bewirken soll, muß über deren Schranke hinaus sein; denn sie würde den Gegensatz nicht auflösen können, wenn sie selbst von ihm ergriffen wäre. Die denkende und ausgedehnte Substanz sind einander entgegengesetzt; sie schließen sich gegenseitig aus, und also hat die eine an der andern ihre Schranke. Sie sind mithin endliche Substanzen. Die dritte Substanz, welche den Gegensatz der endlichen Substanzen aufheben soll, muß von dieser Schranke frei, d. h. nicht endlich, sondern unendlich sein.

Also das Problem der objektiven Erkenntniß kann nur aufgelöst werden durch den Begriff der unendlichen Substanz. Nur durch diesen Begriff kann Cartesius die abstrakte Selbstgewißheit einerseits, den absoluten Zweifel andererseits überwinden. Dieser Begriff erleuchtet ihm die Welt, welche im Schatten des Zweifels liegt und erhebt das Subjekt aus dem Zweifel zur Erkenntniß, aus der abstrakten Selbstgewißheit zur objektiven Gewißheit.

Wir hören auf, bloß unseres Selbst gewiß zu sein, indem wir die Gegenstände erkennen; wir hören auf, an den Gegenständen zu zweifeln, indem wir sie erkennen.

Wir haben oben das Problem der Cartesianischen Philosophie so entwickelt:

Wie komme ich aus dem cogito ergo sum zur objektiven Erkenntniß?

Jetzt haben wir gesehen, daß dazu eine dritte, schiedsrichterliche Macht, die unendliche Substanz als Vermittlerin nöthig ist, denn sonst bleiben wir in dem abstrakten Gegensatze von Subjekt und Objekt befangen. Also theilt sich das ursprüngliche Problem in zwei Probleme:

1. Wie komme ich aus dem cogito ergo sum zum Begriff der unendlichen Substanz? Wie entdecke ich diesen Begriff?

2. Wie komme ich aus dem Begriff der unendlichen Substanz zur Gewißheit der Dinge? Wie entbinde ich aus diesem Begriff die objektive Erkenntniß?

Also erstens: Wie komme ich aus dem cogito ergo sum zum Begriff der unendlichen Substanz?

Das cogito ergo sum ist die einzige Gewißheit, die ich habe. Dieser Satz ist das absolut Gewisse. Also werde ich nur das für wahr halten, was mir eben so gewiß ist, als cogito ergo sum. Warum ist mir mein Sein absolut gewiß? Weil ich es denke, d. h. weil ich mit Bewußtsein darin gegenwärtig bin, oder weil es mir klar ist; und indem ich es denke, unterscheide ich es von allem übrigen Sein, ich bestimme es als mein Sein, d. h. es ist ein bestimmtes, unterschiedenes, deutliches Sein. Das Denken macht mir das Sein klar, die Distinktion macht es mir deutlich.

Also ist mein Sein gewiß, weil ich es klar und deutlich erkenne. Daraus folgt als Regel der Gewißheit: „Daß alles Dasjenige wahr sei, was ich klar und deutlich einsehe.“ (Illud omne esse verum, quod clare et distincte percipio.)

Diesen Satz stellt Cartesius in der III. Med. ausdrücklich als regula generalis der Gewißheit auf.

Nun sehe ich klar und deutlich ein, daß aus Nichts Nichts werden könne, oder was dasselbe heißt: daß jedes Etwas eine positive Ursache haben müsse. Eben so evident, wie ich mit meinem Denken mein Sein verknüpfe, verknüpfe ich die Wirkung mit einer Ursache. Mithin ist mir der Causalnexus eben so unmittelbar gewiß, wie das cogito ergo sum.

Ich sehe aber, indem ich den Causalnexus untersuche, klar und deutlich ein, daß die Ursache nicht weniger enthalten kann, als die Wirkung enthält, denn das Unvollkommene kann niemals die Ursache des Vollkommenen sein. Die Ursache muß entweder eben so viel oder mehr enthalten, als die Wirkung. Wenn die Ursache eben so viel enthält, als die Wirkung, so ist die Wirkung formaliter in der Ursache enthalten. Wenn die Ursache mehr enthält, als die Wirkung, so ist diese eminenter in jener enthalten: z. B. die Idee des Künstlers sei die Ursache des Kunstwerkes, sie enthalte genau dasselbe, was im Kunstwerke ausgeführt ist. So ist das Kunstwerk formaliter in der Idee enthalten. — Der Künstler ist die Ursache des Kunstwerkes. Der Künstler enthält aber mehr, als in dem einen Kunstwerke verwirklicht ist. So ist das Kunstwerk eminenter im Künstler enthalten.

Diese logischen Sätze sehen wir klar und deutlich ein. Mithin sind sie uns eben so gewiß, als das cogito ergo sum.

Nun finden wir in der Sphäre unseres bewußten Seins Vorstellungen; diese Vorstellungen bedeuten Gegenstände, gleich viel ob es eingebildete oder was sonst für Gegenstände sind. Wir finden in uns gewisse Dinge vorgestellt. Diese Vorstellungen nennt Cartesius Ideen. Die

Cartesianischen Ideen sind eben so wohl Bilder der Phantasie, als Begriffe des Verstandes; sie stellen uns irgend einen Gegenstand vor, sie sind also vorgestellte Realitäten.

Vergleichen wir diese Ideen unter einander, so zeigt sich sogleich, wie verschieden sie ihrem Inhalte nach sind. Die eine stellt mehr vor, als die andere; die eine stellt mir ein vollständiges Ding vor oder eine Substanz, die andere nur eine Eigenschaft desselben oder ein Accidenz.

Die vorgestellte Realität nennt Cartesius objektive Realität. Er sagt in der Resp. auf die I. Obj.: „Was wir percipiren, als wäre es in den Objekten der Ideen, das ist objektive in den Ideen selbst."

Also unsere Ideen sind ihrer objektiven Realität nach verschieden: die eine ist vollkommener als die andere; die Idee der Substanz enthält mehr objektive Realität, als die Idee eines Accidenz. Da nun nach dem obigen logischen Axiom jede Realität ihre Ursache haben muß, so müssen auch die vorgestellten Realitäten oder unsere Ideen ihre Ursachen haben. Die Ursache der Idee muß eben so viel oder mehr Realität enthalten, als die Idee vorstellt, d. h. in den Ausdrücken, die wir bereits kennen gelernt, die Idee muß in ihrer Ursache entweder formaliter oder eminenter enthalten sein.

Diese Ursache, worin die objektive Realität der Idee wirklich enthalten ist, nennt Cartesius den Archetyp, und er sagt daher, im I. Theile der Principien: „Es kann also in uns keine Idee oder kein Bild irgend eines Dinges sein, dessen Archetyp nicht irgendwo, sei es nun in uns selbst, sei es außer uns, existirt, der alle ihre Realität wirklich enthält." (Neque etiam in nobis idea sive imago ullius rei esse potest, cujus non alicubi sive in nobis, sive extra nos

archetypus aliquis omnes ejus perfectiones re ipsa continens existat.)

Wenn ich nun eine Idee in mir finde, deren Ursache ich nicht sein kann, so folgt von selbst, daß die Ursache derselben außer mir ist.

Alle Ideen, die eben so viel oder weniger Realität enthalten, als Ich selbst, können in mir als ihrer Ursache formaliter oder eminenter enthalten sein.

Wenn aber eine Idee mehr Realität, als ich, enthält, so ist es unmöglich, daß ich ihre Ursache bin: denn das Vollkommene kann nicht aus dem Unvollkommenen, das Mehr nicht aus dem Weniger abstammen. Ich demonstrire mit den Worten des Cartesius. Er sagt in der III. Med.: „Wenn nun eine Idee in mir ist, die so große vorgestellte Realität hat, daß ich gewiß weiß, in mir sei nicht so viel Realität wirklich enthalten, ich selbst könne also auch nicht Ursache dieser Idee sein, so folgt daraus nothwendig: daß ich nicht allein in der Welt bin, sondern daß Etwas noch existirt, welches die Ursache ist jener Idee." (Si realitas objectiva alicujus ex meis ideis sit tanta, ut certus sim, eandem nec formaliter nec eminenter in me esse nec proinde, me ipsam ejus ideæ causam esse posse, hinc necessario sequitur non me solum esse in mundo, sed aliquam aliam rem, quæ istius ideæ est causa, etiam existere.)

Die Ideen stellen entweder Accidenzen oder Substanzen vor, wenn wir sie nach ihrem Inhalte oder nach ihrem logischen Werthe unterscheiden.

Die Idee eines Accidenz ist oder kann wenigstens in mir eminenter enthalten sein; denn ich bin mehr als ein Accidenz, ich bin Substanz.

Die Idee einer Substanz ist oder kann in mir formaliter enthalten sein, denn ich bin (denkende) Substanz.

Aber die Idee einer unendlichen Substanz, wenn sich eine solche in mir findet, kann in mir weder formaliter, noch eminenter enthalten sein, denn ich bin nur eine endliche Substanz.

Also diese Idee wäre die einzige, welche mir beweist me non solum esse, die einzige, die ohne eine Ursache außer mir nicht möglich ist, die also unmittelbar die objektive Existenz darthut.

Nun finde ich unter meinen Ideen die Vorstellung eines vollkommenen Wesens oder einer unendlichen Substanz. Diese Idee kann nur von einer Ursache außer mir herrühren, folglich giebt sie mir unmittelbar die Gewißheit des objektiven Daseins.

Daß sich in mir, der endlichen Substanz, die Idee der unendlichen Substanz findet, beweist mir klar und deutlich, daß es ein Wesen außer mir giebt; denn ich sehe klar und deutlich ein, daß diese Idee nicht von mir herrührt. Diese Idee enthält mehr Realität als ich Selbst, mithin kann ich nicht die Ursache dieser Idee sein, da das Unvollkommene nie das Vollkommene erzeugen kann. Das war ein logisches Axiom, welches ich eben so klar und deutlich, als mich selbst oder als das cogito ergo sum erkannte.

Also eben so gewiß, als Ich bin, ist ein Wesen außer mir; eben so gewiß als ich weiß, daß Ich bin, eben so gewiß weiß ich jetzt, daß ich nicht allein bin; mit derselben Gewißheit, womit ich sage: cogito ergo sum, sehe ich jetzt, daß es eine objektive Existenz giebt, daß außer mir Raum ist für ein anderes selbständiges Wesen.

In dem cogito ergo sum war der Geist monologisch in sich selbst versunken, er hatte sich als das einsame Ich von allem Weltleben ausgeschlossen, er hatte aus allen Vorgängen seiner abgezogenen Ideenwelt keine andere Gewißheit, als die

Selbstgewißheit des „Ich bin" geschöpft. Da entdeckt er, indem er diese Innenwelt metaphysisch durchgrübelt und die stillen Bewohner derselben, die Ideen, Revue passiren läßt, mit einem Male eine Idee, welche alle übrigen übertrifft, die auf den ersten Anblick eine ganz andere Abkunft verräth, die viel zu vornehm aussieht, um von dem bürgerlichen Geschlechte der endlichen Substanzen abzustammen, die also nicht ebenbürtig ist mit den übrigen Ideen, welche das denkende Ich bevölkern. Diese Idee sagt deßhalb nicht wie die anderen zu dem denkenden Geiste: Du bist; ich bin nur ein Spiegel deines Wesens, nur eine Wirkung deines Vermögens, sondern sie sagt ihm mit klarer und deutlicher Stimme: Ich bin, ich spiegle in dir ein anderes Wesen als du bist, ein weit besseres, und deßhalb bin ich nicht aus dir, sondern außerhalb deines Wesens aus einem andern entsprungen. Diese Idee der unendlichen Substanz zeigt dem Geiste deutlich, daß er in Gesellschaft existirt, und so führt sie ihn aus der einsamen Selbstbetrachtung in die Weltbetrachtung zurück, sie unterbricht den Monolog des cogito ergo sum und lehrt den Zweifler die Gegenstände um sich her erkennen.

In der Idee der unendlichen Substanz oder des Absoluten erkenne ich klar und deutlich, daß es ein Wesen außer mir giebt, also zweifle ich nicht mehr, daß es Wesen außer mir giebt, und daß ich vermag, sie zu erkennen. Ich werde also die Regel der Gewißheit auch auf die Welt außer mir oder auf die objektive Welt ausdehnen und Alles für wahr halten, was ich darin klar und deutlich einsehe.

Also in der Idee der unendlichen Substanz höre ich auf, nur meiner Selbst gewiß zu sein: ich bin jetzt gewiß, daß es ein Wesen außer mir giebt. Also höre ich auf zu zweifeln, ich habe in dem Begriff der unendlichen Substanz die Möglichkeit und das Princip objektiver Erkenntniß gewonnen.

Betrachten Sie die metaphysische Lösung des Erkenntnißproblems in einem Bilde. Das Licht des Denkens reicht nur bis an die Grenzen der subjektiven Existenz; jenseits derselben lag die nächtliche Dämmerung, welche dem Geiste die Welt der Objekte verhüllte. Da beginnt es zu tagen, dem Geiste geht die Sonne der unendlichen Substanz auf, sie steigt über die Schattengrenze empor und erleuchtet ihm das Universum. Behalten Sie diese Sonne im Auge! Ich habe das Bild nicht umsonst gewählt. Die Sonne der unendlichen Substanz, welche in Cartesius aufgeht, beschreibt in den folgenden Systemen ihren Tageslauf, und die folgenden Philosophen richten auf dieses Gestirn ihre Teleskope. Wenn sie in unserem Zenith stehen wird, so werden wir das Universum mit dem Auge Spinoza's erkennen, denn in dem Systeme dieses Philosophen culminirt die Substanz.

Wir kehren aus dem Symbol zu der Strenge des Gedankens und zu der begriffsgemäßen Entwicklung zurück.

Cartesius argumentirt also folgendermaßen: Wir finden unter unseren Vorstellungen die Idee eines unendlichen Wesens; die Ursache dieser Idee können nicht wir selbst sein, denn wir sind endliche Wesen, also müssen wir die Ursache dieser Idee außerhalb unsrer selbst setzen. Diese Ursache unserer Idee ist das vollkommene Wesen selbst, oder Gott, um den theologischen Ausdruck zu setzen, welcher dem philosophischen Begriffe der unendlichen Substanz gleichkommt.

Damit haben wir zugleich die Frage beantwortet, auf welchem Wege wir zu der Idee Gottes gelangt sind. Wir können sie nicht aus uns selbst hervorbringen, also müssen wir sie von Außen empfangen haben, wir können sie nicht aus den Eindrücken der Sinnenwelt schöpfen, also ist es das vollkommene Wesen selbst, das uns diese Idee unmittelbar gegeben oder eingepflanzt hat.

Cartesius vermag die Idee des Unendlichen nicht aus dem subjektiven Denken abzuleiten, und muß sie daher für ein göttliches Datum in uns, d. h. für eine angeborene Idee „idea innata oder indita“ erklären. Diese Idee — so drückt sich Cartesius in Weise der theologischen Vorstellung aus — habe uns Gott anerschaffen und seinem Werke eingedrückt wie das Zeichen des Künstlers. („Et jam non mirum est Deum me creando ideam etiam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa.“ III. Med.)

Wir stehen hier an der Grenze, wo die Philosophie des Cartesius die Klarheit des philosophischen Begriffs verläßt und in das tanquam theologischer Vorstellungen hinüberspielt, und ich werde Ihnen in der Kritik dieses Systems ausführlich darthun, wie Cartesius bei dem einmal angenommenen Gegensatz der endlichen Substanzen die unendliche Substanz nur äußerlich hereinziehen konnte wie einen Deus ex machina, der den Substanzen forthilft, wenn sie nicht weiter können. So bald aber einmal die unendliche Substanz oder Gott äußerlich den endlichen Substanzen oder der Welt gegenübertritt, so ist es nicht mehr möglich, das Verhältniß beider philosophisch zu begreifen, es muß äußerlich vorgestellt werden und die Willkür hat dann für alle möglichen Vorstellungen freien Spielraum.

Das Absolute oder Gott wird in dem Systeme des Cartesius als eine besondere Substanz, als ein tertium, jenseits der wirklichen Welt dargestellt, und die wirkliche Welt wird eingenommen von den beiden endlichen Substanzen, der denkenden und ausgedehnten.

Also wird das Verhältniß von Gott und Welt äußerlich aufgefaßt, oder beide werden als zwei besondere Wesen neben einander gestellt; folglich geht die Cartesianische Philosophie, was das Verhältniß von Gott und Welt betrifft,

in die gewöhnliche Vorstellung über. Denn die gewöhnliche Vorstellung trennt die Dinge und stellt sie gleichgiltig neben einander, während der Begriff die Dinge verbindet, in ihren inneren Zusammenhang eindringt und ihre wesentliche Einheit darstellt. Ich stelle mir die Dinge vor, d. h. ich stelle sie äußerlich neben einander; ich begreife oder denke die Dinge, d. h. ich beziehe sie innerlich auf einander und ruhe nicht eher, als bis ich ihre nothwendige Beziehung entdeckt habe.

Wenn nun Gott und Welt als zwei Substanzen oder als zwei selbständige Wesen unterschieden werden, wie in dem Systeme des Cartesius, so können sie offenbar nur äußerlich neben einander gestellt und eben so nur äußerlich und zufällig auf einander bezogen werden. Mithin läßt sich deren Verhältniß aus den Vordersätzen des Cartesianischen Systems nicht begreifen, es läßt sich nur vorstellen; deßhalb sagte ich, daß in diesem Punkte die Philosophie des Cartesius ihre Grenze erreiche; nachdem sie den Begriff der unendlichen Substanz entdeckt hat, gehen ihr die Begriffe aus, und wo sie von dem Verhältniß der unendlichen und endlichen Substanz redet, spricht sie in der Form der gewöhnlichen Vorstellung. Das ist nicht etwa eine Verhüllung tieferer Begriffe, sondern es ist ein Mangel derselben.

Cartesius vermag es nicht, die Welt der Erscheinungen aus dem Absoluten zu erklären, also nimmt er seine Zuflucht zu einem Worte, welches uns nichts erklärt, er redet von einem unbegreiflichen Schöpfungsakt, und so führt er uns nicht Gründe, sondern Mirakel vor, so bald er von Gott aus die Erscheinungen betrachtet. Gott habe dem Menschen diese Idee anerschaffen, er habe die Materie so und so eingerichtet: das ist die Form, in der sich diese Deductionen des Philosophen bewegen: es ist die Form, welche die Philosophie aufhebt und das asylum ignorantiæ an deren Stelle setzt.

Ich werde auf diese Schranke des Systems später in der Beurtheilung desselben zurückkommen, und wollte Ihnen hier nur zeigen, wie diese Schranke in der ganzen logischen Verfassung des Cartesianischen Systems nothwendig begründet ist, wie dieser Mangel der letzten Begriffe, den ich Ihnen eben dargethan, aus dem Systeme selbst hervorgeht, und deßhalb keine Untreue ist, die uns überrascht, sondern eine naive Schranke, die wir begreifen. —

Geist und Natur, Gott und Welt werden als besondere Substanzen von einander geschieden: das ist die charakteristische Eigenthümlichkeit des Cartesianischen Systems. Die gegenseitige Beziehung dieser Substanzen auf einander kann daher nur eine äußere, zufällige sein, sie kann also nicht begriffen werden, sondern nur vorgestellt: das ist der charakteristische Mangel der Cartesianischen Philosophie.

Neunte Vorlesung.

Der Gottes-Begriff und das ontologische Argument. Theologie und Philosophie.

In dem Begriff der absoluten Substanz hat die Cartesianische Metaphysik ihren Gipfel erreicht. Erblicken wir von hier aus die gesammte Gedankenreihe, die uns bis zu diesem hochgelegenen Punkte geführt hat: wie ist in dem Geiste der Cartesianischen Philosophie der Begriff der absoluten Substanz entstanden?

Unsere hergebrachten Meinungen sind unwahr — einfach deßhalb, weil sie nicht geprüft und durch eigenes Nachdenken bewährt sind; daraus folgt die Nothwendigkeit des Zweifels. Aus dem Zweifel folgt die Gewißheit des Denkens. Aus dieser Selbstgewißheit folgt, daß sich das denkende Wesen absondert von dem materiellen, daß sich das Subjekt dem Objekt entgegensetzt, d. h. aus dem cogito ergo sum folgt der Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanz. Aus diesem Gegensatz folgt, daß wir die Objekte, da sie jenseits unseres Bewußtseins liegen, nicht zu erkennen vermögen, oder — was dasselbe heißt — aus dem Gegensatz der Substanzen folgt nothwendig das Problem der objektiven Erkenntniß.

Dieses Problem kann nur gelöst werden, wenn wir den Gegensatz der endlichen Substanzen überwinden, also nur durch eine dritte, gegensatzlose, unendliche Substanz.

Die Idee der unendlichen Substanz, welche wir in uns entdeckten, hatte unsere einsame Selbstgewißheit und unseren Zweifel an der gegenständlichen Welt aufgehoben, denn wir sahen klar und deutlich ein, daß *diese Idee* nicht von uns, sondern von einem Wesen außer uns, nämlich dem *vollkommenen Wesen* selbst herrühren müsse. Also mußten wir *diese Idee* begreifen als ein göttliches Datum oder eine *angeborene* Idee.

Wenn ich aber weiß, daß mein Begriff von Gott mir von *Gott selbst* eingepflanzt ist, so weiß ich auch unmittelbar, daß *Gott existirt*; also dieser Begriff beweist mir unmittelbar die Existenz, oder aus dem *Begriffe Gottes folgt ohne Weiteres das Dasein Gottes*.

Wie ich das cogito in sum übersetze, so übersetze ich Deus cogitatur in Deus est, oder wie ich meiner selbst unmittelbar gewiß bin, indem ich denke, so bin ich in der Idee Gottes unmittelbar der Existenz Gottes gewiß. Warum? Weil mir diese Idee, sobald ich sie in mir antreffe, zeigt, daß sie nicht mein Produkt, sondern ein göttliches Datum ist; die Gabe, die ich empfange, beweist mir unmittelbar die *Existenz des Gebers*, wie mich ein Souvenir unwillkürlich an die *Existenz* dessen erinnert, der es mir geschenkt hat.

Also in dem *Begriffe Gottes* liegt die Existenz *Gottes*, ich schaue sie darin an, und schließe sie nicht erst daraus. Die Erkenntniß Gottes ist mithin, wie das cogito ergo sum, eine *Intuition*, kein *Schluß*; eine *unmittelbare*, keine vermittelte oder *discursive* Erkenntniß.

Ich gehe nicht *von* dem Begriff Gottes *fort* zu dem Dasein Gottes, sondern in diesem Begriffe entdecke ich das Dasein; dieser Begriff ist zugleich der Beweis vom Dasein Gottes, denn er *ist dieses* Dasein selbst. Darin unterscheidet sich die Idee Gottes von allen übrigen Ideen oder

Vorstellungen. Indem ich mir irgend einen Gegenstand vorstelle, so kann ich mir denken, daß er wirklich existirt. Indem ich Gott oder die unendliche Substanz vorstelle, so muß ich denken, daß er existirt, d. h. aus allen übrigen Begriffen folgt nur die Möglichkeit ihrer Existenz; aus dem Begriffe Gottes allein folgt die Nothwendigkeit derselben. Bei allen übrigen Ideen unterscheide ich sehr wohl den Begriff von der Existenz, das Wesen von dem Dasein, die Vorstellung in mir von der Realität außer mir. Ich kann mir einen solchen Gegenstand denken, also ist es möglich, daß er existirt; ich weiß es nicht; ich kann mir eine Chimäre vorstellen, aber aus dieser Vorstellung folgt gar nicht, daß sie existirt. Nur in der Idee der unendlichen Substanz oder des vollkommenen Wesens fällt der Begriff mit der Existenz unmittelbar zusammen; ich kann mir ein solches Wesen vorstellen, also muß es existiren, denn ich könnte es mir nicht vorstellen, wenn es nicht existirte. Wir kommen also zu der höchstwichtigen Definition, daß in der unendlichen Substanz Wesen und Dasein oder essentia und existentia unmittelbar zusammenfallen, daß die Idee des vollkommenen Wesens die nothwendige Existenz in sich schließt.

Daher brauche ich nur den Begriff Gottes einzusehen und ich habe auch die Existenz eingesehen, denn die Existenz liegt im Begriffe. Daher ist in dem Begriffe oder in dem Wesen Gottes zugleich seine Existenz klar und mit demselben Auge der Vernunft erkenne ich in einem Akte Beides: zugleich das Wesen und die Existenz Gottes. So sagt Cartesius in einem Briefe: „Gott und seine Existenz begreifen ist schlechthin dasselbe.“ (Idem est concipere Deum et concipere quod existat.)

So ist der Unterschied von Wesen und Erscheinung, von Begriff und Existenz, in welchem alle endlichen Substanzen

befangen sind, ausgelöscht in der unendlichen Substanz. Wir unterscheiden unser Wesen von unserer Erscheinung; wir müssen von unserer sinnlichen Existenz abstrahiren, um zur Erkenntniß unseres geistigen Wesens zu gelangen, denn die sinnliche Existenz verbirgt oder verfinstert unser wahres Wesen. Dagegen die unendliche Substanz führt eine klare und reine Existenz, worin sich wie in einem ungetrübten Spiegel nichts als ihr Wesen darstellt.

Dieser Begriff der unendlichen Substanz ist der höchste metaphysische Gedanke, zu dem Cartesius vorgedrungen ist. Diesen Begriff nimmt Spinoza zum Ausgangspunkte seiner Philosophie und indem er ihn consequent entwickelt, so überwindet er die Schranke des Cartesianischen Systems und verzehrt mit dem Lichte der einen ewigen Substanz die Schatten, welche die endlichen Substanzen des Cartesius auf die Gottheit werfen.

Verweilen wir noch einen Augenblick auf diesem Gipfelpunkte der Cartesianischen Metaphysik. Aus der Idee der unendlichen Substanz oder Gottes, welche dem menschlichen Geiste inwohnt, führt Cartesius den Beweis von dem Dasein Gottes.

Die Beweise von dem Dasein Gottes sind das bekannte philosophische Rüstzeug der Theologie, das Instrument, womit der Verstand den Glauben bewaffnet hat, die Verträge gleichsam, welche die Theologie mit der Philosophie, der Glaube mit dem Wissen geschlossen. So bald sich nun die Philosophie von der Aufsicht der Theologie emancipirt und freien Gebrauch macht von dem Naturrechte des Denkens, so erlöschen die alten Verträge und es beginnen jene Grenzstreitigkeiten zwischen Theologie und Philosophie, die sich ohne Unterbrechung durch die ganze Geschichte der neueren Philosophie bis auf den heutigen Tag erstrecken.

Die Theologie beginnt mit dem Glauben, die Philosophie mit dem Zweifel. So haben Beide ursprünglich eine entgegengesetzte Richtung. Aber die Theologie begnügt sich nicht mit dem einfachen Glauben, sie will den Inhalt des Glaubens beweisen und der Religion eine verständige Grundlage bereiten. Das Beweisen ist aber die Sache der Philosophie, und so nimmt die Theologie das Vermögen der Philosophie, nämlich die Beweiskraft des Verstandes für ihr Interesse in Anspruch. Die Theologie will nur im Einklange mit dem Glauben handeln, die Philosophie nur im Einklange mit der Vernunft; jene weiß voraus, was sie beweisen will, diese weiß das nicht voraus: dies ist in wenigen Zügen der charakteristische Unterschied Beider. Daher ist ein charakteristischer Unterschied zwischen den Beweisen, womit die Theologie das Dasein Gottes stützt, und denen, welche die Philosophie dafür entdeckt. Wir wollen uns diesen bedeutsamen Unterschied an dem Cartesianischen Beweise klar machen. Ist auch das Objekt in beiderlei Beweisen scheinbar dasselbe, so ist doch die Art des philosophischen Beweises eine ganz andere, als die des theologischen.

Cartesius selbst unterscheidet seinen Beweis ausdrücklich von jenen Beweisen, welche die Scholastik in ihrem Urheber Anselm von Canterbury und ihrem Vollender Thomas Aquinas für das Dasein Gottes aufgestellt hatte. Das Uebereinstimmende in dem Beweise der Philosophen und in denen der Scholastiker besteht darin, daß aus dem Begriffe Gottes die Existenz oder das Dasein desselben geschlossen, daß aus dem logischen Sein das reale oder wirkliche Sein gefolgert wird. Dieser Beweis, welchen Anselm entdeckt hat, spielt unter dem Namen des ontologischen Arguments eine hervorragende Rolle in der Geschichte der spekulativen Theologie. Die Bedeutung, welche der ontologische Beweis

in den verschiedenen Zeiten eingenommen, ist für die Geschichte des Denkens charakteristisch. Dieser Beweis, welcher aus dem logischen Sein das wirkliche, aus dem Begriffe die Existenz deducirt, kann offenbar nur Geltung haben, wenn die Identität von Denken und Sein feststeht. Nur dann läßt sich behaupten, der Gedanke Gottes beweise dessen Dasein, wenn Denken und Sein einander nicht entgegengesetzt sind. Deßhalb hat der ontologische Beweis in der ersten Periode der neueren Philosophie ein unbezweifeltes Ansehen, aus der Philosophie des Cartesius pflanzt er sich fort in die Leibnitz-Wolfische Schule. Denn diese erste Periode setzt die Einheit von Denken und Sein voraus. Dagegen die zweite Periode, die kritische Philosophie, setzt das Ansehen des ontologischen Beweises völlig herunter, weil sie das Denken dem Sein entgegensetzt, und namentlich der Urheber der kritischen Philosophie, Kant, ergreift entschieden Parthei gegen das ontologische Argument.

Die Identitätsphilosophie, welche die Einheit von Denken und Sein beweist, stellt natürlich das Ansehen des ontologischen Beweises wieder her, und namentlich hat Hegel die spekulative Bedeutung des ontologischen Beweises wieder zur Anerkennung gebracht.

Um uns diesen Unterschied theologischer und philosophischer Beweisführung ganz klar zu machen, vergleichen wir den Beweis des Thomas mit dem des Cartesius. Thomas argumentirt nach dem Vorgange Anselms: Die Vorstellung von Gott ist die Vorstellung von dem höchsten Wesen. Das höchste Wesen kann nicht bloß in der Vorstellung existiren, denn sonst würde ihm das wirkliche Dasein mangeln, also wäre es ein mangelhaftes, und mithin nicht das höchste oder vollkommene Wesen. Also muß das höchste Wesen sowohl in re als in

intellectu existiren, folglich existirt Gott nicht bloß als vorgestelltes, sondern zugleich als wirkliches Wesen.

Cartesius wendet dem Scholastiker mit Recht ein, daß sein Schluß falsch sei, denn aus seiner Beweisführung folge nur, daß man sich Gott et in re et in intellectu vorstellen müsse, aber aus dieser Vorstellung folge noch lange nicht die wirkliche Existenz. Wenn ich von einer subjektiven (d. h. selbstgemachten) Vorstellung beginne, so spinne ich immer nur Vorstellungen weiter und komme niemals über mich hinaus zum Beweise der wirklichen (außer mir befindlichen) Existenz. Ich beweise nur, daß ich ein Wesen außer mir vorstelle; aber nicht, daß ein Wesen außer mir ist. Ich kann das Letztere nicht beweisen. Die scholastische Theologie trennt Gott absolut vom Menschen, also ist Gott nur transscendent, d. h. jenseits meiner, und die Vorstellung, die ich von ihm habe, ist ihm gleichgiltig: sie ist nur meine Vorstellung und kein Schluß vermag diese subjektive Sphäre zu überschreiten. Ich beweise immer nur meine Vorstellung, aber nicht jenseits derselben das Dasein Gottes. Dieser Gott beweist sich mir nicht, folglich kann ich ihn auch nicht beweisen.

Der ontologische Beweis der scholastischen Theologie ist mithin erstens falsch und zweitens unmöglich.

Er ist falsch, weil er nur eine Vorstellung beweist und sich einbildet, eine Existenz bewiesen zu haben.

Er ist unmöglich, weil ein Wesen, welches unabhängig von meinen Vorstellungen existirt und meine Gedankenwelt selbst nicht bewegt, auch nicht darin entdeckt noch daraus bewiesen werden kann. Kein Beweis führt mich über mich selbst hinaus und erfüllt die Kluft, welche zwischen mir und dem jenseitigen Wesen vorausgesetzt wird; d. h. der transscendente Gott läßt sich nicht beweisen. Jeder

Beweis, den man unternimmt, ist von vornherein unmöglich und wenn man ihn ausführt, ein *purer Scheinbeweis*.

Endlich die gewöhnliche Form des Beweises, d. h. der *Schluß*, ist überhaupt auf das Dasein Gottes oder auf das *Absolute* nicht anzuwenden. Warum nicht? Der Schluß, den ich aus Vordersätzen ableite, ist nur wahr, wenn die Prämissen wahr sind, und diese muß ich ebenfalls beweisen aus anderen Prämissen u. s. f. in's Endlose. Also der gewöhnliche Schlußbeweis ist *nie vollendet*, mithin läßt sich auf diesem Wege der *discursiven Erkenntniß* niemals die *vollendete* oder *absolute* Existenz beweisen. Dieser Beweis bleibt immer *hypothetisch*. Mithin kann man von Gott nur beweisen, daß er sein *könne*, aber niemals, daß er sein *müsse*.

Diese drei Einwände erhebe ich gegen das *ontologische Argument der Theologie*. Das Argument ist *falsch* in seinem *Princip*, seinem *Resultat*, seiner *Methode*.

Das *Princip* ist falsch, denn es soll Etwas bewiesen werden, was sich nicht beweisen läßt: nämlich *das transscendente Wesen*.

Das *Resultat* ist falsch, denn es dissimulirt einen Beweis, den es nicht liefert. Es behauptet in Wahrheit nur die *Vorstellung* von der *Existenz Gottes*, und giebt vor, *die Existenz selbst* bewiesen zu haben.

Die *Methode* ist falsch, denn der *discursive Beweis* paßt nicht auf das Absolute.

Dagegen der Cartesianische Beweis. Er wird freilich aufgestellt unter den Auspicien des Dogmatismus, der das ganze erste Zeitalter der neueren Philosophie charakterisirt. Allein er ist in allen Hauptsachen, in Princip, Resultat und Methode das Gegentheil des ontologischen Beweises. Er beruft sich nicht auf eine *subjektive Vorstellung*, sondern

auf eine angeborene Idee, d. h. auf die Existenz Gottes in uns. Wenn ich das Absolute außer uns die Transscendenz Gottes genannt habe, so nenne ich das Absolute in uns die Immanenz Gottes. Das Absolute beweist sich in mir, also brauche ich nur meine Idee von ihm klar und deutlich einzusehen, so ist mir die Existenz desselben unmittelbar gewiß. Ich brauche diese Idee nur deutlich darzustellen, d. h. zu definiren, so ist das Dasein Gottes bewiesen. Dieser Beweis ist also nicht discursiv (er geht nicht von einer Vorstellung zur andern fort), sondern er ist einfach gewiß. Der bedeutsame Unterschied des theologischen und philosophischen Beweises liegt also darin, daß der theologische Beweis auf die Transscendenz des Absoluten zielt und deßhalb fehlgeht, während der philosophische von der Immanenz des Absoluten ausgeht und deßhalb die einfache Gewißheit desselben erklärt. Dieser Unterschied ist generell: er bezieht sich nicht bloß auf Thomas und Cartesius, sondern auf Theologie und Philosophie überhaupt. Die Controversen, welche Theologie und Philosophie mit einander führen, streiten um die Transscendenz oder Immanenz der Gottheit.

Wir bemerken diesen wichtigen Gegensatz an dem ersten Philosophen der neuen Zeit, er macht sich bereits in dem ontologischen Argument des Cartesius geltend, obwohl hier in diesem Anfangspunkte der Abstand von Theologie und Philosophie noch am wenigsten groß ist. Die Scheidung beginnt erst. Aber im Fortgange der neueren Philosophie bildet sich dieser Gegensatz immer tiefer aus, und heut zu Tage bildet er das Losungswort der religionsphilosophischen Streitfrage.

Dabei übersehen wir nicht die Mängel, welche der Cartesianische Beweis hat: Die Immanenz des Absoluten wird vorausgesetzt. Wir finden in uns wie ein empirisches

Datum die Idee Gottes, wir erkennen, daß diese Idee ein göttliches Datum, d. h. eine angeborene Idee ist. Aus diesem ersten Mangel folgt der zweite. Die Idee Gottes tritt als ein neues Erkenntnißprincip neben das cogito ergo sum, während es die Sache des Philosophen gewesen wäre, aus dem ersten Princip das zweite, aus der Selbstgewißheit die objektive Gewißheit, aus dem cogito ergo sum die Idee des Absoluten zu entwickeln. Dieser Mangel im Zusammenhange der Cartesianischen Gedanken bezeichnet den Charakter dieser Philosophie.

Aus diesem zweiten Mangel folgt der dritte und wichtigste. Die Immanenz des Absoluten wird nur an einer Stelle entdeckt; sie wird nicht bloß vorausgesetzt, sondern nur an einem einzigen Punkte vorausgesetzt. Die Immanenz des Absoluten ist bei Cartesius, wie ein neuerer Geschichtsschreiber der Philosophie das treffend bezeichnet hat, nur erst ein mathematischer Punkt, der sich in den folgenden Systemen peripherisch ausdehnt und im Spinozismus das Universum beschreibt. —

Die Art und Weise, wie Cartesius aus dem Begriffe Gottes die objektive Erkenntniß und aus der Existenz Gottes die Existenz der Gegenstände ableitet, ist eine willkürliche und geschieht in der Form der gewöhnlichen Vorstellung. Wir sind gewiß, daß ein vollkommenes Wesen existirt und daß alle Dinge von diesem Wesen geschaffen sind. Wir müssen also auch unser Erkenntnißvermögen von Gott ableiten, und da dieser absolut wahrhaft ist, so kann unser Erkenntnißvermögen nicht falsch sein, d. h. es kann nicht von Natur so eingerichtet sein, daß es sich nothwendig täusche. Damit ist der Zweifel im Princip überwunden. Da wir nun äußere Gegenstände in uns vorstellen, so müssen auch diese Gegenstände wirklich außer uns existiren, denn sonst

wären unsere Vorstellungen reine Trugbilder unseres Erkenntnißvermögens, also trügerisch, was mit der Natur des wahrhaften Gottes nicht übereinstimmt. Darum sind wir gewiß, daß in der That Gegenstände außer uns existiren oder daß es eine Körperwelt giebt. Damit ist der Zweifel auch in seinem Objekt überwunden. So leitet Cartesius aus der Idee Gottes die Wahrhaftigkeit unseres Erkenntnißvermögens, und aus dieser die Existenz der Objekte her.

Also nur durch die unendliche Substanz oder Gott ist es möglich, daß wir die Dinge außer uns, oder daß die denkende Substanz die körperliche Substanz erkenne.

Cartesius unterscheidet die unendliche Substanz und die endlichen Substanzen, und hier begegnen wir dem eigenthümlichen und flagranten Widerspruche, welcher in dem Systeme des Cartesius ungelöst stehen bleibt. Was bedeutet Substanz? Ein selbständiges Wesen, d. h. ein solches, das zu seiner Existenz nicht eines andern Wesens bedarf, das also schlechthin durch sich selbst existirt, oder die Ursache seiner selbst ist. In diesem Sinne ist aber nur Gott Substanz, denn nur er ist Ursache seiner selbst. Die endlichen Substanzen werden auf Gott zurückgeführt, sie sollen von ihm geschaffen sein, also sind sie nicht selbständig, denn sie bedürfen offenbar zu ihrer Existenz der Existenz Gottes. Mithin sind sie nicht Substanzen. Das sieht Cartesius auch ein, allein er vermeidet diese einfache und nothwendige Consequenz durch einen Doppelsinn, der sein ganzes System schwankend und unklar macht.

Im Verhältniß zu Gott sind die endlichen Substanzen eigentlich nicht Substanzen, sondern Geschöpfe, weil sie zu ihrer Existenz der Mitwirkung Gottes bedürfen.

Aber sie sind Substanzen in ihrem Verhältniß zu einander, weil sie sich gegenseitig ausschließen, weil jede

das Gegentheil des andern ist und also beide *selbständig* neben einander existiren.

So führen die endlichen Substanzen ein Doppelleben: sie sind Gott gegenüber *Creaturen*, also nicht Substanzen; sie sind einander gegenüber selbständige Wesen, also *Substanzen*. Cartesius läßt sich diesen Widerspruch ruhig gefallen, ja er ist so naiv, daß er diese widersprechenden Begriffe zusammenreimt und die Ungereimtheit begeht, von *geschaffenen Substanzen* zu reden. Geschaffene Substanzen, d. h. abhängige Wesen, welche selbständig sind, eine reine contradictio in adjecto; die geschaffenen Substanzen bilden den unerträglichen Widerspruch, an welchem das System des Cartesius zu Grunde geht.

Geist und Körper sind nur in ihrem gegenseitigen Verhältnisse *Substanzen*, denn sie schließen sich gegenseitig aus und stehen einander abstrakt gegenüber. Darin aber besteht nach Cartesius das Wesen der *Substanzen*, *daß sie sich gegenseitig ausschließen*: — „haec enim est natura substantiarum, quod sese mutuo excludant.“

Wir unterscheiden nun die Substanzen nach ihren *Eigenschaften*. Unter diesen Eigenschaften ist *eine* par excellence *die Eigenschaft*, die *wesentliche*, ohne welche die Substanz nicht gedacht, die deßhalb der Substanz als *nothwendiges Prädikat* beigelegt werden muß. Diese vorzügliche, wesentliche Eigenschaft nennt Cartesius *Attribut*.

Alle übrigen Eigenschaften sind unwesentlich, sie sind die *zufälligen* Eigenschaften der Substanz, d. h. *Accidenzen*.

Diese zufälligen Eigenschaften sind nur *verschiedene Formen der einen nothwendigen* Eigenschaft: verschiedene Formen, d. h. verschiedene *Weisen* (modi) oder *Veränderungen* (modificationes) des Attributs. Wie also unterscheiden sich Attribut und Modus in der Metaphysik des

Cartesius? Das Attribut ist die wesentliche Eigenschaft der Substanz. Der Modus oder die Modifikation ist nur eine bestimmte Form des Attributs. Ich kann mir das Attribut denken ohne den Modus, aber ich kann mir den Modus nicht denken ohne Attribut. Der Modus setzt das Attribut voraus, nicht umgekehrt. Nehmen wir zur Aufklärung dieser wichtigen Begriffe das bekannte Beispiel.

Geist und Körper, die beiden endlichen Substanzen, unterscheiden sich in ihren wesentlichen Eigenschaften. Das Wesen des Geistes besteht im Denken. Also das Denken ist das Attribut des Geistes. Das Wesen des Körpers besteht (eine assertorische Behauptung, die wir vorausnehmen) in der Ausdehnung. Also die Ausdehnung ist das Attribut des Körpers. Alles, was ich in der Sphäre des Geistes sonst noch finde, sind nur Modifikationen des Denkens. Alles, was ich in der Sphäre des Körpers finde, sind nur Modifikationen der Ausdehnung.

So sind z. B. Empfindung, Wille, Vorstellung nur Modifikationen des Denkens; und auf der andern Seite Figur, Bewegung nur Modifikationen der Ausdehnung. Die Figur setzt die Ausdehnung voraus, nicht umgekehrt: ich kann mir die Ausdehnung denken ohne Dreieck, aber nicht das Dreieck ohne Ausdehnung. Die Ausdehnung ist die schlechthin nothwendige Eigenschaft der körperlichen Substanz, d. h. deren Attribut. Die Figur ist eine zufällige Eigenschaft der körperlichen Substanz, deren Accidenz, oder in Beziehung auf das Attribut eine Modifikation desselben. Z. B. die dreieckige Gestalt ist ein Accidenz der körperlichen Substanz und eine Modifikation der Ausdehnung.

Diese Grundbegriffe der Cartesianischen Metaphysik fasse ich noch einmal mit den Worten des Cartesius selbst im I. Theile der Principien kurz zusammen:

„Um also recht zu philosophiren und die Wahrheit aller erkennbaren Dinge zu erforschen, muß man erstlich alle Vorurtheile ablegen, d. h. Nichts gelten lassen, ehe man es geprüft und für wahr erkannt hat. Dann müssen wir auf unsere Begriffe achten und nur diejenigen für wahr halten, welche wir klar und deutlich einsehen. Da ist die erste Erkenntniß, daß wir existiren, so weit unser Wesen im Denken besteht, dann daß ein Gott existirt, von dem wir abhängen, und daß durch die Betrachtung seiner Eigenschaften die Wahrheit der übrigen Dinge gefunden werden könne, weil er ihre Ursache ist. Das sind in kurzen Worten die vorzüglichen Principien der menschlichen Erkenntniß!" —

Zehnte Vorlesung.

Die Cartesianische Physik.

Das Ergebniß der Metaphysik ist: Wir sind gewiß, daß außer uns eine Körperwelt existirt, daß wir mithin die Regel der Gewißheit auch auf diese Welt ausdehnen können, d. h. daß Alles wahr ist, was wir klar und deutlich darin einsehen. Aber auch nur dasjenige ist wahr, was wir in den Objekten klar und deutlich erkennen, d. h. was wir mit dem Gedanken darin erfassen. Die Gegenstände sind so, wie wir sie denken, aber sie sind auch nur so, wie sie gedacht und nicht so, wie sie empfunden werden.

Cartesius beginnt seine Naturphilosophie damit, daß er die Objekte außer uns, die materiellen Dinge schlechthin nur auf das Denken bezieht. Dies folgt consequent aus seinen Principien und es wird für die Naturphilosophie entscheidend.

Wir wollen uns diesen Punkt klar machen, und es ist gut, daß wir uns bereits von Cartesius, dem Vater der neueren Philosophie, über eine Sache aufklären lassen, welche in der allerneuesten Philosophie eine babylonische Begriffsverwirrung hervorgerufen hat.

Die Frage heißt: wie verhalten wir uns zu den Gegenständen, was sind die Gegenstände für uns, oder mit

welchem Vermögen können wir in die Gegenstände eindringen? Diese Frage beantwortet man gewöhnlich in folgender Weise, und man meint, sie damit ganz vortrefflich gelöst zu haben. Man sagt:

Die Gegenstände sind uns gegeben. Also müssen wir sie als etwas Gegebenes oder Vorausgesetztes aufnehmen, d. h. wir müssen uns passiv oder, wenn das besser lautet, rein empirisch dazu verhalten. Also werden wir ihnen unsern Sinn und unsern Verstand unterwerfen und abwarten, welche Eindrücke die Gegenstände darin zurücklassen: sie sind das Modell und wir die wächserne Tafel.

Diese ganze Argumentation beruht auf dem blinden Begriffe, daß uns die Gegenstände gegeben sind, oder daß das Gegebene, dasjenige, was wir vorfinden, unser Gegenstand sei. Ich nenne diesen Begriff blind, weil er sich nicht klar gemacht hat, was ein Gegenstand ist. Wir wollen uns das klar machen und mit einer sehr einfachen Reflexion ein für alle Mal die Begriffsverwirrung los werden, welche diesem Punkte anhaftet.

Was ist also Gegenstand? Doch offenbar dasjenige, was uns gegenübersteht. Dieses Gegenüber ist aber ein wechselseitiges Verhältniß, eine Reciprocität, denn offenbar müssen sich zwei Wesen gegenüberstehen, um Gegenstände für einander zu sein. Also nur dasjenige ist Gegenstand für uns, dem wir gegenüberstehen. Dieses Ding ist mein Gegenstand, das heißt so viel als: es steht mir gegenüber, das heißt so viel als: ich stehe ihm gegenüber. Nun stehe ich aber dem Dinge nicht gegenüber, wenn ich mich nicht dem Dinge gegenüberstelle, wenn ich mich nicht von dem Dinge unterscheide, oder was dasselbe heißt, wenn ich es nicht von mir unterscheide. Also das Ding ist nicht mein Gegenstand, sondern es wird erst Gegenstand, indem ich mich

von ihm unterscheide, indem ich mein Wesen von dem seinigen sondere, indem ich mich auf mich selbst beziehe, d. h. indem ich als selbstbewußtes oder als denkendes Wesen der Außenwelt gegenübertrete.

Mit einem Worte: es giebt keinen Gegenstand ohne Gegenüberstellung, kein Objekt ohne Subjekt, kein Du ohne Ich. Ist das Ich nicht gegeben, so ist auch das Du nicht gegeben; ist das Subjekt nicht gegeben, so ist auch das Objekt nicht gegeben.

Nun ist aber offenbar das Ich nicht etwas Gegebenes, nicht von Außen empfangen, es ist kein Effekt, sondern causa sui. Das Ich bringt sich selbst hervor, und ist nur, indem es sich hervorbringt, d. h. indem es seiner bewußt wird. Ich werde erst Ich, indem ich meiner bewußt werde, oder indem ich mich denke. Das Denken ist nichts Gegebenes, sondern es ist selbstbewußter Akt, die selbstthätige Energie des Geistes. Wenn das Denken gegeben wäre, so müßte man sich wundern, warum es so Vielen nicht gegeben ist. Da aber das Denken unsere höchste Selbstthätigkeit ist, so begreift man wohl, warum sich Viele nicht dazu bequemen. Ist aber das Ich nicht gegeben, so ist auch das Du nicht gegeben: ist das selbstbewußte Subjekt nicht gegeben, so ist auch das Objekt nicht gegeben: wenn die Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt nur durch den Akt des Denkens vollzogen wird, so entstehen auch nur in diesem Akte die Gegenstände.

Also die Gegenstände sind uns nicht gegeben. Darin besteht das *πρῶτον ψεῦδος* des gewöhnlichen Empirismus. Wir bringen die Gegenstände hervor, indem wir uns selbst hervorbringen. Erst in dem Augenblicke, wo wir den Dingen gegenübertreten, treten sie uns gegenüber oder werden sie unsere Gegenstände. Deßhalb werden die Dinge nur in dem

denkenden Ich oder nur dem denkenden Wesen gegenüber Objekte.

Man sollte meinen, diese einfache Wahrheit müßte einleuchten und es könne dagegen keine Widerrede stattfinden. Allein die einfachsten und evidentesten Wahrheiten werden dadurch ausgezeichnet, daß sie der blöde Verstand herabwürdigt und nachdem er sie mißverstanden, d. h. ihnen seinen Sinn untergeschoben hat, so muß er sie natürlich als Blödsinn darstellen.

Das Ich bringt die Gegenstände hervor — heißt nicht, es macht die materiellen Dinge, sondern es unterscheidet die Dinge von sich, es unterscheidet sich von den Dingen und dadurch erhebt es sie zu Gegenständen.

In diesem Sinne nimmt nun Cartesius die Körperwelt. Er betrachtet sie rein als Objekt, d. h. nicht so, wie sie sich in unseren Empfindungen vorfindet, sondern so, wie sie sich das Denken gegenübersetzt.

Um also das Objekt zu erfassen oder den Gegenstand als solchen, — um die Dinge zu erkennen, wie sie an und für sich sind, müssen wir von unseren Empfindungen abstrahiren. Denn in der Empfindung stehen uns die Dinge nicht gegenüber, sondern sie berühren uns, sie sind nicht unsere Gegenstände, sondern unsere Affekte; wir sind nicht frei von ihnen, sondern wir sind unter ihrem Eindruck, wir können deßhalb auch nicht sagen, wie die Dinge sind, sondern nur, wie wir sie empfinden. Da aber die Dinge innerhalb unserer Empfindung nicht Gegenstände sind, so dürfen wir auch nicht die Empfindungen den Gegenständen beilegen und mithin die sinnliche Beschaffenheit nicht zu einem Prädikate des Gegenstandes machen.

Z. B. Wir empfinden Etwas roth, sauer, hart; auf diese Weise afficirt uns Etwas von Außen; so findet sich

unser Organismus äußerlich bestimmt. Aber das Ding, welches uns afficirt, ist nicht Gegenstand; Gegenstand wird es erst, indem wir es von uns unterscheiden; daher dürfen wir aus der sinnlichen Berührung nicht die Prädikate schöpfen, welche wir dem Gegenstande beilegen. Wir dürfen also nicht sagen, der Gegenstand sei roth, sauer, hart u. s. f. Im Gegentheil, um den Gegenstand zu erkennen, das Objekt in seiner Wahrheit zu fassen — nicht wie es für uns, sondern wie es für sich ist — müssen wir von allen sinnlichen Beschaffenheiten abstrahiren.

So bleibt uns die Körperwelt nur übrig als das abstrakte Gegentheil unserer selbst, nur so ist sie das wesentliche Objekt unseres Denkens. Die Natur wird erst ein klares, durchsichtiges Objekt, wenn wir ihr den Schleier abziehen, in welchen sie bewußtlos unsere Phantasie und Empfindung einhüllt. Unter diesem Schleier hatte das Mittelalter die Natur gesehen, darum war diesem Bewußtsein gegenüber die Natur nicht zu einem selbständigen Objekte geworden, sondern sie blieb ein variables Geschöpf göttlicher Willkür und menschlicher Einbildung.

Cartesius denkt die Natur, d. h. er macht sie zum puren Objekt, an dem Nichts von menschlichen Zusätzen haften soll, er abstrahirt von Allem, was wir in die Natur hineintragen vermöge der Empfindung und Phantasie, er entschleiert die Natur, um deren nacktes Wesen zu erkennen.

Indem also die Körperwelt oder die Natur dem Geiste abstrakt entgegengesetzt wird, so muß sie von dem Denken schlechthin als das Gegentheil des Geistes oder als das Gegentheil seiner selbst bestimmt werden. Die Natur ist also nur Materie, und die wesentliche Eigenschaft der Materie ist das Gegentheil des Denkens — die Ausdehnung.

Wenn wir von allen sinnlichen Beschaffenheiten der Körper abstrahiren, so bleibt uns nur das abstrakte Wesen des Körpers, nämlich seine Räumlichkeit oder seine Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe übrig.

Wenn wir den Körper schlechthin dem Geiste entgegensetzen, so muß der Körper auch schlechthin das Gegentheil des Geistes sein. Wenn das Wesen des Geistes darin besteht, daß er ein Selbst ist, sich auf sich bezieht und in sich seinen Mittelpunkt hat, so besteht das Wesen des Körpers darin, daß er selbstlos ist, daß ihm der Mittelpunkt fehlt und daß er schlechthin außer sich ist. Die Form des Außersichseins ist die Ausdehnung.

Aus dem metaphysischen Principe des Cartesius, d. h. aus dem abstrakten Gegensatze von Geist und Natur folgt nothwendig, daß die Natur als ausgedehnte Substanz und nur als solche gefaßt werden kann. Ist aber die Ausdehnung das wesentliche Attribut der Materie, — dasjenige Attribut, worin sie sich eben von dem Geiste unterscheidet, — so ist alles Uebrige, was wir in der Materie erkennen, so sind alle mannigfaltigen Erscheinungen der Natur nur Modifikationen der Ausdehnung. Darin besteht nun das Charakteristische der Cartesianischen Naturphilosophie, daß sie alle Phänomene der Natur aus dem Principe der Ausdehnung entwickelt und als Modifikationen derselben darstellt.

Cartesius kann also, und zwar im genauen Zusammenhange mit seinen metaphysischen Principien, die Natur nur betrachten als ausgedehntes Ding, d. h. nur als Größe oder Quantum. Die Ausdehnung oder räumliche Quantität ist das Wesen der Natur, die einzelnen Erscheinungen derselben sind nur Modi dieser Quantität und mithin nur quantitativ von einander unterschieden.

Daher ist die Auffassung der Natur in dem Systeme des Cartesius rein quantitativ oder mathematisch, denn die Mathematik ist die Wissenschaft der Größenbestimmung oder der Quantität. Alle besonderen Eigenschaften der Körper werden auf das allgemeine Princip der Ausdehnung zurückgeführt; die Körper haben der Ausdehnung gegenüber keine eigenthümliche Natur, keine specifische Beschaffenheit, in der sie sich qualitativ von einander unterscheiden.

Mithin giebt es auf dem Standpunkte der Cartesianischen Naturphilosophie keine Wissenschaft von den besonderen Eigenschaften der Körper oder keine Physik. Denn die Physik unterscheidet sich darin von der Mathematik, daß sie die besondere Körperlichkeit darstellt, während diese nur auf die allgemeine Körperlichkeit geht, d. h. auf die geometrische und arithmetische Größe.

Das Wesen der Materie besteht in der Ausdehnung, und alle Veränderungen und Unterschiede der Materie sind verschiedene Formen der Ausdehnung.

Untersuchen wir nun, welche Unterschiede in der Ausdehnung möglich sind, oder welche Modifikationen die Ausdehnung erlaubt? In welcher Weise läßt sich die Ausdehnung modificiren? So entdecken wir die Principien für alle möglichen Veränderungen der Körperwelt, die Grundbegriffe, aus denen Cartesius alle Erscheinungen der Natur erklärt.

Alles Ausgedehnte läßt sich theilen, es ist also theilbar oder es besteht aus Theilen. Diese Theile stehen zu einander in einem bestimmten Verhältniß; sie bilden eine bestimmte Figur oder Gestalt. Endlich, dieses Verhältniß läßt sich ändern. Die Theile können ihre gegenseitige Beziehung modificiren, d. h. sie können sich von einander entfernen oder einander nähern, d. h. sie sind beweglich.

Also die Ausdehnung erlaubt die Theilung, die Gestaltung, die Bewegung, oder sie ist theilbar, gestaltungsfähig, beweglich. Und da das Wesen der Materie in der Ausdehnung besteht, so ist die Materie theilbar, gestaltungsfähig, beweglich, oder divisibilis, figurabilis, mobilis.

So erklärt Cartesius im II. Theile der Principien, daß er in seiner Naturphilosophie keine andere Materie anerkenne, als die materia divisibilis, figurabilis, mobilis, mit der sich die Geometrie beschäftige, und daß er also in der Materie nichts Anderes betrachte, als die Theilungen, die Gestaltungen, die Bewegungen: divisiones, figuras, motus. (Plane profiteor, me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam geometrae quantitatem vocant et pro objecto suarum demonstrationum assumunt ac nihil plane in ipsa considerare praeter istas divisiones, figuras et motus. [Pr. phil. II. 64.])

Also die ausgedehnte Substanz oder die Natur läßt sich theilen, gestalten, bewegen: darin sind alle ihre Modifikationen erschöpft; daraus müssen also sämmtliche Erscheinungen der Natur hergeleitet werden.

Wir dürfen uns diese Principien nur deutlich und klar entwickeln, so werden wir aus dem Gesichtspunkte des Cartesius das gesammte Weltgebäude überschauen und in scharfen Zügen den Grundriß desselben erkennen.

Wir wissen aus früheren Sätzen, daß die Ausdehnung das Attribut der Materie ist, oder daß das Wesen des Körpers lediglich in der Ausdehnung besteht. Wenn aber die Ausdehnung die wesentliche Eigenschaft der körperlichen Substanz ist, so folgt von selbst, daß wir die Ausdehnung nicht ohne Körper denken können, daß es mithin keine körper-

lose Ausdehnung giebt, oder was dasselbe heißt keinen Raum ohne Körper. Es giebt keinen leeren Raum. Das wäre die erste Consequenz aus dem Principe der Cartesianischen Naturphilosophie.

Wo Raum ist, da sind auch Körper, aber auch nur Körper. Im Raum ist nur Raum für Körper und die Körper sind nur im Raume. Also durch den ganzen Raum, so weit er geht, erstreckt sich die Körperwelt.

Wie weit geht der Raum? Offenbar so weit als die Ausdehnung. Das Wesen der Ausdehnung besteht aber darin, daß sie sich theilen läßt, also würde die Ausdehnung da aufhören, wo die Theilung oder die Möglichkeit der Theilung aufhört. Das Untheilbare oder das Atom wäre mithin die Grenze der Ausdehnung.

Wenn wir nun die Ausdehnung theilen, so erhalten wir Theile der Ausdehnung oder Ausgedehntes. Alles Ausgedehnte ist aber von Neuem zu theilen, und wenn wir die Theilung auch nicht realiter vornehmen können, so läßt sie sich doch in Gedanken vollziehen, d. h. alles Ausgedehnte ist wiederum theilbar. Mithin setzt sich die Theilung oder die Theilbarkeit der Ausdehnung in's Endlose fort; wir treffen innerhalb der Ausdehnung nur Ausgedehntes, d. h. Theilbares, und nie einen Theil, der aufhörte, ein Theil zu sein oder schlechthin untheilbar wäre. Daraus folgt der evidente Satz; es giebt keine Atome, mithin giebt es auch keine Grenze der Ausdehnung. Also ist die Ausdehnung grenzenlos.

Es giebt keinen leeren Raum, d. h. wo Raum ist, da sind Körper.

Es giebt keine Atome, d. h. es giebt keine Grenze der Ausdehnung, also keine Grenze des Raumes, also keine Grenze der Körperwelt. Die Körperwelt ist end-

los. Der Zusammenhang der Ausdehnung ist ein stetiger; es findet sich nirgends ein Punkt, wo er abbricht, es giebt keine Atome, die ihn aufheben.

Mithin ist auch der Zusammenhang der Körperwelt ein stetiger. Es giebt nur eine Körperwelt, und diese ist endlos, oder es giebt nur eine Materie, und diese eine Materie ist durch das ganze Universum verbreitet, oder es giebt außerhalb unserer Selbst, dem Denken gegenüber nur eine Welt, und diese eine Welt ist materiell.

In diesen einfachen, abstrakten Sätzen weht die scharfe Morgenluft der neuen Weltanschauung. Die Mondnacht des Mittelalters ist niedergegangen; die Grenzen der Dinge verschwimmen nicht mehr in dem magischen Scheine des Mondlichtes, sie huschen nicht mehr wie körperlose Schatten an uns vorüber; der poetische Dämmer, womit der mittelalterliche Glaube die Natur eingehüllt und den Verstand benebelt hatte, weicht, und das klare Gesetz verscheucht die Nebelbilder der Phantasie. Es ist hell geworden, und wir sehen jetzt die Dinge um uns her in ihren palpablen, körperlichen Umrissen. Mit einem einzigen klaren Begriffe wird die Natur gereinigt von den Anthropomorphismen der Einbildungskraft, werden die Welten verknüpft, die ein frommer Glaube träumerisch getrennt hatte, wird das Universum in seiner Einheit und Integrität wieder hergestellt aus dem Bruche, in den es das mittelalterliche Bewußtsein hineinphantasirt hatte.

Es giebt keinen leeren Raum. Wo Raum ist, da sind auch Körper. Wo sind die körperlosen Wesen geblieben, mit denen Religion und Poesie des Mittelalters den Raum bevölkert hatten? Sie sind verschwunden, denn es giebt für sie keinen Raum mehr.

Es giebt keine Atome. Also die Ausdehnung ist

endlos. Also ist die Körperwelt unendlich und mithin giebt es außer ihr keine anderen Welten. Es giebt außer uns nur eine Welt, und diese eine Welt ist materiell. Wo sind die Welten jenseits des Raumes geblieben, wo die sieben Himmel, welche die Phantasie des Mittelalters jenseits der wirklichen materiellen Welt geträumt hatte? Sie sind verschwunden, denn die wirkliche Welt hat sich ausgedehnt, die Ausdehnung ist zudringlich geworden, sie durchdringt die ganze Welt und läßt nirgends eine Stelle leer für ein gemüthliches Luftschloß; sie ist schlechthin unerbittlich.

Es giebt keinen leeren Raum, d. h. der Raum dient nicht mehr der Phantasie, er dient nur noch den Körpern. Die Phantasie hat ihr Reich im Raume verloren und ihre Sommernachtsträume sind zerfloßen.

Es giebt keine Atome, der Raum ist endlos. Damit hat die Phantasie ihre Reiche jenseits des Raumes verloren und die Menschheit fällt aus dem siebenten Himmel herunter. —

So muß man die Sätze des großen Cartesius verstehen, um sie in ihrer ganzen Bedeutung zu erkennen; es sind nicht gleichgiltige Sätze, die unsere Weltanschauung unberührt lassen, sondern es sind Wahrheiten, rücksichtslose Wahrheiten, die sich erschütternd Luft machen, die wie eine vernichtende Lawine alle Wolkenkuckukshaine der mittelalterlichen Phantasie über den Haufen werfen. Es klingt freilich sehr hart und abstrakt, wenn die Natur aus einer Wunderwelt, in welcher alle Geburten der Phantasie und alle Geschöpfe des Glaubens einen freien Spielraum fanden, sich plötzlich verwandelt in kalte Modifikationen des Ausdehnung; wenn die Natur, die noch eben allen Wünschen der Einbildungskraft gehorcht hatte, sich plötzlich dem Geiste als todte Materie

entgegenhält, die nach einfachen Gesetzen procedirt und sich nur theilen, gestalten, bewegen läßt.

Wenn der Glaube an alles Mögliche gemüthlich ist, wenn der Mensch in Luftschlössern seine Heimath sucht, so ist es wahr, die Philosophie ist gemüthlos; sie ist es immer gewesen und wird es immer bleiben. So lange die Gemüther der Menschen die Märchen lieber haben als die Vernunft, verzichtet die Philosophie gern darauf, eine gemüthliche Wissenschaft zu sein. —

Die Natur, wie sie dem Geiste gegenübersteht, oder wie wir sie denkend uns gegenübersetzen, also die Natur als reines Objekt, ist die Materie. Die Natur als das Gegentheil des Geistes oder als fixirtes Objekt ist die ausgedehnte Materie. Die Materie ist nur ausgedehnt zu denken, so bald sie als das abstrakte Gegentheil, gleichsam als der Contrapunkt des Geistes gefaßt wird. Ist aber die Ausdehnung das wesentliche Attribut der Materie, so sind alle Phänomene der Natur nur Modifikationen der Ausdehnung. Alle Modifikationen der Ausdehnung lassen sich zurückführen auf diese drei: die Theilung, die Gestaltung, die Bewegung; und da das Wesen der Materie in der Ausdehnung besteht, so ist die Materie theilbar, gestaltungsfähig, beweglich. Darin sind alle Modifikationen der Ausdehnung erschöpft, und alle Erscheinungen der Natur müssen aus ihnen hergeleitet werden.

Hieraus ergeben sich nun für die Gestalt und die Bewegung der Körper die ersten und einfachsten Bestimmungen.

Da die Körper nur ausgedehnt sind, so dürfen wir schlechthin nichts Untheilbares in ihnen annehmen. Mithin fehlt ihnen der Mittelpunkt oder das Centrum, also muß ihre Gestalt absolut excentrisch, ihre Richtung absolut centrifugal sein. Die Körpergestalt, welche von einem Mittelpunkte aus

regiert wird, ist die sphärische Gestalt oder die Kugel; die Bewegung, welche von einem Mittelpunkte oder von einem Centrum aus regiert wird, ist die sphärische oder cirkelförmige Bewegung.

Da nun die Corpuskeln des Cartesius schlechthin des Mittelpunkts entbehren, weil sie nur ausgedehnt sind, so folgt von selbst, daß weder ihre Gestalt, noch ihre Bewegung sphärisch sein könne. Mit andern Worten, die Körper sind nicht kugelförmig gestaltet und sie bewegen sich nur in geraden Linien.

Die Theilbarkeit, die Figurabilität, die Beweglichkeit, sind die Modifikationen der Ausdehnung; sie müssen daher dem Wesen der Ausdehnung schlechthin gehorchen. Die Theilbarkeit muß die Atome, die Figurabilität die Sphären, die Beweglichkeit die Cirkel ausschließen.

Die Theilbarkeit besteht darin, daß von einem Punkte oder Orte der Ausdehnung zu einem andern fortgegangen wird. Mithin ist die Theilbarkeit nicht ohne eine Bewegung und zwar ohne eine örtliche Bewegung zu denken.

Die Figurabilität besteht darin, daß sich die Theile äußerlich trennen und verbinden, sich gegenseitig entfernen oder nähern, d. h. ihre Orte gegen einander verändern. Mithin ist die Figurabilität nicht ohne eine Bewegung, und zwar ohne eine örtliche Bewegung zu denken.

Endlich, die Beweglichkeit besteht darin, daß ein Theil seinen Ort ändert, oder von einem Orte an einen andern Ort versetzt wird. Mithin ist die Bewegung rein örtlich, sie ist Ortsveränderung oder Versetzung, translatio.

Wir sehen also klar und deutlich ein, daß alle Modifikationen der Ausdehnung in der Bewegung bestehen, daß mithin alle Erscheinungen der Natur auf das Princip der Bewegung zurückgeführt werden müssen. Cartesius sagt

Pr. II. 63.: „Aller Wechsel der Materie oder die Mannigfaltigkeit aller ihrer Formen hängt von der Bewegung ab.“ (Omnis materiae variatio, sive omnium ejus formarum diversitas pendet a motu.)

Die Bewegung selbst besteht aber darin, daß ein Körper oder ein Theil der Ausdehnung seine Lage verändert, seinen Ort verläßt oder, um uns genau auszudrücken, daß ein Körper aus seiner Lage herausgebracht, aus einem Orte in einen andern versetzt wird. Die Bewegung ist nur örtliche Bewegung, Ortsveränderung, Versetzung oder translatio.

Nun wissen wir aber, daß das Wesen des Körpers schlechthin in der Ausdehnung besteht oder, was dasselbe heißt, in dem Raume, den er einnimmt, d. h. in seiner räumlichen Lage. Mithin kann der Körper diese räumliche Lage nicht aus sich selbst heraus verändern, denn das hieße sein Wesen verändern. Der Körper kann sich also nicht selbst von einem Orte zum andern bewegen, denn er hat kein Selbst, weil er nur ausgedehnt ist.

Die Körper des Cartesius sind nicht schwer, sie sind nur träg. Cartesius nimmt die Schwere als eine sinnliche Beschaffenheit des Körpers, d. h. als eine Eigenschaft, die wir empfinden, die der Körper nur in Beziehung zu unserem Organismus, nicht in Beziehung zu unserem Denken, also nicht als Gegenstand hat. Die Schwere gehört mithin nicht zu dem Wesen des Körpers, sie kommt der Materie nicht an und für sich zu. Ist aber die Schwere keine wesentliche Eigenschaft des Körpers, so hat der Körper auch keinen Grund, sich selbst zu bewegen. Denn nur in den schweren Körpern liegt das Streben zu fallen oder sich zu bewegen, nur die schweren Körper suchen das Centrum, von dem sie angezogen werden, den mathematischen Punkt, in wel-

chem die materielle Ausdehnung negirt ist. Die *schweren* Körper allein haben eine *centripetale* Bewegung, eine *Bewegung aus eigenem Antrieb.*

Nur wenn die *Schwere* zu der *Natur* des Körpers gehört, folgt aus der Natur des Körpers die Bewegung; also nur dann hat der Körper eine *eigene, immanente* Bewegung. Die Corpuskeln des Cartesius sind nicht *schwer*, sie sind absolut *bequem*. Sie haben mithin auch keine *eigene* Bewegung. Die Bewegung der Corpuskeln geht nicht aus einer eigenthümlichen vis des Körpers selbst hervor, sie ist daher nicht eine actio des Körpers selbst. *Die Körper des Cartesius können sich nicht selbst bewegen, sie können nur bewegt werden;* sie sind wie die neugeborenen Kinder, die noch nicht gehen können.

Unser Resultat ist: alle Modifikationen der Ausdehnung oder alle Erscheinungen der Natur bestehen *nur in der Bewegung*, und die Bewegung ist nur *Translation* von einem Orte zu einem andern. Diese örtliche Bewegung ist den Körpern nicht immanent, sie können sich nicht selbst aus ihrer Lage herausbringen, sie müssen *von Außen her bewegt werden.* Also die *Bewegung ist rein äußerlich.* Diese Bewegung, die nur durch äußere Ursachen bewirkt wird, ist die *mechanische Bewegung*. Mithin bestehen alle Veränderungen in der Natur lediglich in der mechanischen Bewegung, oder die *Cartesianische Philosophie* erkennt in dem *Mechanismus* das höchste Naturgesetz, das beherrschende Princip aller Naturerscheinungen. Hieraus ergeben sich die drei Gesetze der Cartesianischen Naturphilosophie als einfache Consequenzen:

1) Das Wesen des Körpers besteht in der Trägheit. Mithin kann ein Körper nur von Außen her oder durch die Gewalt eines andern Körpers aus seiner Lage gebracht

werden. Er kann also nur durch den Stoß bewegt werden. Der bewegte Körper kann nur durch einen andern Körper in seiner Bewegung gehemmt oder wieder zur Ruhe gebracht werden. Ohne auf den Widerstand eines andern Körpers zu stoßen, würde ein bewegter Körper seine Bewegung in's Endlose fortsetzen; er müßte zufolge seiner Trägheit ein perpetuum mobile sein.

2) Der bewegte Körper, weil er nur der Ausdehnung gehorcht, nimmt die geradlinige Richtung.

3) Wenn zwei bewegte Körper auf einander treffen, so entsteht Stoß und Gegenstoß. Sind Stoß und Gegenstoß gleich kräftig, so setzen die Körper sich gegenseitig in Ruhe. Sind sie ungleich, so ändert sich Richtung und Bewegung. Die geringere Kraft verläßt ihre Richtung und geht der stärkeren Kraft aus dem Wege. Diese behält ihre Richtung, allein sie hat durch den Widerstand der geringeren einen Theil ihrer Bewegung verloren. Bei dem Zusammenstoß ungleicher Kräfte modificirt die geringere Kraft ihre Richtung; die größere ihre Geschwindigkeit.

Nach diesen Gesetzen procedirt die Materie, nicht bloß die sogenannte anorganische, sondern eben so sehr die organische. Die gesammte Natur gehorcht dem Gesetze der mechanischen Bewegung, als dem höchsten: sie ist also nichts als Maschine. Auch der thierische Organismus wird von Cartesius folgerichtig nur mechanisch erklärt; die Gesetze des Mechanismus, welche die todte Materie regieren, bewegen mit derselben Unwiderstehlichkeit auch die lebendige.

Elfte Vorlesung.

Der Charakter der Cartesianischen Physik und das psychologische Problem.

Wir haben die Aufgabe gehabt, die Cartesianische Physik darzustellen, und wir behalten uns vor, sie mit dem gesammten System zu beurtheilen, so bald wir die Betrachtung desselben erschöpft haben werden. Indessen können wir die physikalischen Begriffe des Cartesius nicht verlassen, ohne den allgemeinen Charakter derselben wenigstens so weit zu bestimmen, daß der Werth davon richtig geschätzt und die Bedeutung der Cartesianischen Physik ihrem Geiste gemäß aufgefaßt werden könne. Diese richtige Schätzung hat ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten, die wir versuchen wollen, aus dem Wege zu räumen.

Wir stellen uns zwei Ansichten gegenüber, die um so mehr zu beachten sind, je eifriger sie sich auf die Naturwissenschaft selbst berufen und zu Gunsten der Naturwissenschaft den Werth und die Originalität der Cartesianischen Physik bestreiten.

Es ist zu vermuthen, daß die naturkundige Wissenschaft der Gegenwart auf die Physik des Cartesius vornehm herabblicken und in dem Selbstgefühl ihres eigenen reichen Besitzes

den Philosophen gering schätzen wird, der von den Gesetzen der Natur nur Wenig erkannte und die Anmaßung hatte, einen engen und im Grunde sterilen Begriff auf die ganze natürliche Welt auszudehnen. Denn der Naturbegriff des Cartesius giebt höchstens den Rahmen um das lebensvolle Gemälde, welches die Naturwissenschaft von eigentlichem Charakter seitdem ausgeführt hat.

Die ungeheure Differenz der Cartesianischen Physik und der heutigen Naturwissenschaft leuchtet augenblicklich ein zum Vortheil der letzteren. Es ist der Unterschied des Reichen und Armen. Indessen ist es roh, wenn der Reiche den Armen gering schätzt, und zugleich thöricht, wenn, wie in diesem Fall, der Reiche und der Arme eine Person sind. Die gegenwärtige Naturwissenschaft ist der Reiche, der in der Cartesianischen Physik seine frühere Armuth erblickt, die er in dem Laufe der Zeit mit dem Fleiße des arbeitsamen Forschers besiegt hat. Er verdankt seinen Reichthum seiner Armuth; wenn er es einsieht, wird sich seine Geringschätzung in gerechte Achtung verwandeln.

Hier begegnen wir der andern Ansicht, die uns diese Einsicht verweigert und nicht zugestehen will, daß die Cartesianische Physik ein großes Moment in der Entwicklung der Naturwissenschaft bildet, vielmehr selbst im naturwissenschaftlichen Geiste ihres eigenen Zeitalters betrachtet als eine wesenlose Erscheinung dasteht.

Die geschichtskundige Naturwissenschaft fällt gegen die Cartesianische Physik dieses Urtheil der Verwerfung: Cartesius soll der Naturwissenschaft seines Zeitalters, repräsentirt durch die großen Astronomen Galiläi und Keppler nicht gleichgekommen sein, ja sogar die Ergebnisse der wirklichen Naturforschung eher verkümmert als befördert haben. Wir müssen, was die materialen Wahrheiten, die Facta der Natur-

wissenschaft betrifft, einräumen, daß die Physik in Galiläi mehr entdeckt, als die Philosophie in Cartesius begriffen hat. Diese Ueberlegenheit wollen wir den Heroen der speciellen Naturforschung nicht schmälern, und der Philosoph soll in diesem Punkte mit seinen Begriffen zurücktreten.

Aber wir finden überhaupt in dieser Region der physikalischen Thatsachen, welche die specielle Naturforschung an's Licht bringt, weder den Charakter noch das eigentliche Verdienst der Cartesianischen Physik. Ihre Originalität ist nicht eine einzelne Entdeckung, sondern die totale Reform des Naturbegriffs, bei der, wie uns scheint, die Philosophie eben so sehr betheiligt ist, als die specielle Naturwissenschaft. Kein Physiker und kein Naturphilosoph vor Cartesius hat mit gleicher Abstraktion das menschliche Bewußtsein so weit von der Natur entfernt und zurückgezogen, daß diese als ein bloßes Objekt, d. h. als ein anderes, fremdes, von dem Geiste entblößtes Wesen dem menschlichen Bewußtsein gegenübertreten konnte. Wenn Geist und Natur sich in dieser Weise gegenüberstehen als gleichberechtigte Substanzen, deren jede selbständig für sich existirt, so kann der Geist fortan nur noch ein rein objektives, d. h. ein bloß wissenschaftliches Interesse an der Natur fassen, aber nicht mehr ein religiöses, denn die unmittelbare Copula beider ist zerschnitten; so kann die Natur nur noch ein Problem des menschlichen Denkens, aber nicht mehr eine Macht des menschlichen Gemüthes, weder eine heimliche, noch eine unheimliche, bilden, denn die Natur ist kein Gebilde der Phantasie, sondern das starre Objekt des Geistes.

Diesen Dienst hat Cartesius, und er allein, der Philosophie erwiesen: er hat die Natur für sie erobert.

Zum ersten Male erscheint die Natur bis auf die letzte Spur gereinigt von allen menschlichen Satzungen, denn die

Phantasie mit allen ihren Geschöpfen ist durch den Cartesianischen Zweifel aus der Natur vertrieben und diese sich selbst und dem eigenen Genius zurückgegeben worden. Die reine Natur ist das Objekt der reinen Naturwissenschaft, und wenn Cartesius das unläugbare Verdienst hat, aus letzten Gründen alles fremde Gedankenwesen aus der Natur verbannt zu haben, so gebührt ihm auch das andere Verdienst, welches unmittelbar aus jenem folgt: die Naturwissenschaft gereinigt zu haben von allen auswärtigen Begriffen. Er hat die negative Bedingung hergestellt, ohne welche reine Naturwissenschaft nicht möglich ist, und die Physik dieses Philosophen ist das wohlthätige Fegefeuer gewesen, in welchem eines der gröbsten Vorurtheile der Naturwissenschaft, die subjektive oder äußere Teleologie verzehrt worden.

Diesen Dienst hat Cartesius, und er allein, der Naturwissenschaft erwiesen. Aus seinem Naturbegriff folgt unmittelbar, daß die Natur dem Gesetze eigener Causalität gehorcht und sich nicht für fremde Zwecke verpflichtet. Man wende uns nicht den Gott des Cartesius ein als Zeugniß gegen die Integrität der Natur, denn wir wissen bereits, was es mit jenem Gott auf sich hat. Das ist nicht mehr der Gott Augustins, der Deus, welcher ex nihilo schafft, sondern der Deus, welcher ex machina wirkt; ein mechanischer Gott, der in Wahrheit nichts ist, als eine physikalische Hilfsconstruktion, dieser Gott ist nicht mehr die absolute Willkür, welche nach Zwecken herrscht, sondern bloße Causalität, welche mechanisch wirkt, eine Causalität, die sich nur deßhalb in das supranaturale Gebiet flüchtet, weil das wirkliche Universum noch in den Gegensatz endlicher Substanzen zerfällt. Man gedulde sich, bis der Geist der Cartesianischen Philosophie vollendet ist, er ist es noch

nicht in Cartesius selbst: dann wird ein zweites Fegefeuer von jener supranaturalen Causalität auch das supra verzehrt haben und der Gott der Cartesianischen Philosophie sein Geheimniß offenbaren in dem Worte Spinoza's: Deus **sive** natura.

Die Naturforscher, welche heute gegen alle Teleologie in der Natur zu Felde ziehen (wir untersuchen hier nicht, ob mit Recht oder Unrecht) und sich einer großen physikalischen Wahrheit rühmen, wenn sie zu Gunsten der Causalität die Teleologie vernichten, mögen sich besinnen, wer der Autor dieser Wahrheit ist, und wenn sie Spinoza anrufen, so mögen sie nicht vergessen, daß ohne Cartesius kein Spinoza existirt hätte, daß Spinoza selbst der vollendete Cartesius ist. Dann werden sie aufhören, den Cartesius als einen Fremdling der Naturwissenschaft zu behandeln. —

Aus dem Cartesianischen Naturbegriff folgt von selbst, daß sich die ganze Natur auflöst in den einförmigen Proceß mechanischer Bewegung. Der eine Körper bewegt den andern, also ist der eine der bewegende, der andere der bewegte, und in der äußeren Weise des Stoßes entspringt und verbreitet sich die Bewegung. Allein hier fällt ein Widerspruch in die Augen. Die gesammte Körperwelt ist eine Kette von Bewegungen: wo ist das erste bewegende Glied?

Innerhalb der Körperwelt selbst läßt sich das primum movens nicht entdecken, denn die Körper bewegen sich nicht selbst; mithin giebt es in der Natur nur eine abgeleitete, mitgetheilte, aber keine ursprüngliche Bewegung. Die ausgedehnte Substanz ist nur beweglich, nicht bewegt.

Cartesius muß deßhalb die Ursache der Bewegung, das erste bewegende Glied jenseits der Körperwelt suchen und Gott als die causa efficiens der körperlichen Bewegung darstellen.

Wie der Deus in der denkenden Substanz oder im menschlichen Geiste die objektive Erkenntniß bewirkt, so bewirkt er in der ausgedehnten Substanz oder in der Natur die Bewegung.

Ohne diese Vermittlung der dritten Substanz, welche in der Philosophie des Cartesius wie eine scholastische Hilfsconstruktion aussieht, schließen sich die beiden endlichen Substanzen Geist und Natur im abstrakten Gegensatze gegenseitig aus. Der Geist steht in der abstrakten Selbstgewißheit des cogito ergo sum auf der einen Seite; die Natur als selbstlose Materie oder träge Ausdehnung auf der andern. Der Geist hebt seinen Gegensatz gegen die Natur auf, indem er sie erkennt; die Materie hebt ihren Gegensatz gegen den Geist auf, indem sie sich bewegt und so die starre Ruhe des trägen Außersichseins überwindet. Allein so lange beide, Geist und Materie, als entgegengesetzte Substanzen fixirt werden, so können sie ihren Gegensatz nicht aus eigenem Vermögen auflösen: der Geist kann nicht aus eigener Kraft die Natur erkennen, die Natur kann nicht aus eigener Kraft sich bewegen.

Beides geschieht vermittelst und vermöge der dritten Substanz. Gott ist das Princip der objektiven Erkenntniß und der materiellen Bewegung; er ist für den Geist die angeborene Idee, die ihm die objektive Existenz klar macht; er ist für die Materie das primum movens, das in der Körperwelt die Bewegung erzeugt. In der Erkenntniß der Natur, d. h. in der mechanischen Physik, erreicht die Cartesianische Philosophie ihren Begriff, und hier liegt ihr eigentlicher Schwerpunkt. Die Befreiung des Denkens, dieser erste, aufräumende, energische Akt des Cartesius ist der Wille zu ungetrübter Erkenntniß; das Objekt jenseits des Geistes, die Natur soll erkannt werden, das ist der Zweck, und das freie Den-

ken ist im Grunde nur das Mittel, das für diesen Zweck aufgewendet wird.

Die Erkenntniß der Natur, die Physik, ist das Herz der Cartesianischen Philosophie, sie ist auf das Wesen der Dinge, d. h. auf die Natur, gerichtet, und deßhalb ihrem Charakter nach Naturalismus, wie die gesammte dogmatische Philosophie vor Kant. Der erste Begriff, den die neuere Philosophie in Cartesius von der Natur faßt, erblickt nur erst die geistlose Materie, die todte Ausdehnung, den Proceß der mechanischen Bewegung.

Hier liegt der eigentliche Terminus, der die Philosophie des Cartesius begrenzt und über den sich dieselbe nicht hinauswagen kann. So bald sie das Gebiet der Natur überschreitet und über das Reich der geistlosen Materie hinausgeht, verwickelt sie sich in unauflösliche Schwierigkeiten. Cartesius vermag die Menschenwelt nicht zu begreifen, denn die beiden Elemente, die er genau von einander sondert und in abstrakter Weise trennt, Geist und Natur, sind in dem menschlichen Wesen zu einer concreten Einheit verschmolzen: das menschliche Individuum ist beides in Einem, zugleich Geist und Natur, denkende und ausgedehnte Substanz.

Der Mensch bildet also den leibhaftigen Widerspruch gegen die Lehre des Cartesius, er ist der realistische Mephisto, der dem Geiste, der denkenden Substanz in der Cartesianischen Philosophie zuruft: „Du bist Körper!“ er ist zugleich der idealistische Faust, der dem Körper, der ausgedehnten Substanz, zuruft: „Du bist Geist!“

Der Mensch beweist, was Cartesius läugnet, die Einheit von Geist und Natur. In der Cartesianischen Philosophie schließen sich Geist und Natur aus, wie zwei verschiedene Welten, zwischen denen keine natürliche, unmittelbare

Affinität stattfindet. Der G e i st enthält die actus cogitativi, deren gemeinsamer Begriff die cogitatio ist. Die N a t u r enthält die actus corporei, deren gemeinsamer Begriff die extensio ist. Aber cogitatio und extensio sind, wie Cartesius sich Resp. III. ausdrückt, toto genere von einander verschieden: sie sind verschiedene Substanzen.

Also muß alles Geistige vom Körper, alles Körperliche vom Geiste verneint werden. Geist und Körper existiren unabhängig von einander. Sie sind jedes für sich selbständige und vollständige Wesen: substantiae completae. Allein d e r M e n s c h? Er ist nicht bloß Geist und eben so wenig bloß K ö r p e r. Im Menschen also ist der Geist keine v o l l k o m m e n e S u b s t a n z und eben so wenig der Körper, denn beide müssen sich in ihm vereinigen und ergänzen. Im Menschen sind mithin Geist und Körper substantiae incompletae.

Aber die substantia incompleta ist ebenfalls, wie die substantia creata, ein logischer Widerspruch. Ist die Substanz d a s s e l b s t ä n d i g e W e s e n, so kann sie weder ein G e s c h ö p f sein, denn dann ist sie a b h ä n g i g, noch ein T h e i l, denn dann ist sie unvollständig. In Beziehung auf G o t t werden die Substanzen G e s c h ö p f e, d. h. sie hören auf, s e l b s t ä n d i g e W e s e n oder S u b s t a n z e n zu sein. In Beziehung auf den M e n s c h e n werden die Substanzen T h e i l e, d. h. sie hören ebenfalls auf, S u b s t a n z e n zu sein. —

Wie begreift nun Cartesius bei diesem Dualismus in seinen G r u n d s ä t z e n das menschliche Individuum? Er begreift es nicht, denn er kann die entgegengesetzten Substanzen nicht wahrhaft vereinigen. Diese können nicht in einander übergehen, sondern sie bestehen (jede für sich) gleichgiltig

neben einander. Der Mensch ist mithin nur eine äußere Vereinigung der beiden Substanzen, eine Zusammensetzung beider. Geist und Natur, denkende und ausgedehnte Substanz sind in dem menschlichen Individuum verknüpft, wie sich Cartesius in einer Resp. ausdrückt, nicht durch eine unitas naturae, sondern bloß durch eine unitas compositionis. Indessen die zusammengesetzte Einheit paßt nicht auf das menschliche Leben; Cartesius selbst bleibt diesem Begriffe nicht treu und bezeichnet an einer andern Stelle die Vereinigung von Geist und Körper im Menschen als eine unio substantialis. Der Begriff der Composition erklärt die Einheit des menschlichen Individuums nicht, sondern löst sie auf. Will Cartesius das menschliche Individuum als ein Wesen darstellen, so ist er dem Dilemma preisgegeben, den Menschen entweder bloß als Körper oder bloß als Geist aufzufassen. In der That verfällt Cartesius in dieses Dilemma, das er sich selbst bereitet, und begeht damit einen neuen Widerspruch. Er nimmt einmal den Menschen, als ob er nur Körper, eine bloße Modifikation der Materie wäre, und redet von einer anima extensa, d. h. er begreift den Geist im Attribute des Körpers. Dann betrachtet er den Menschen, als ob er bloß Geist wäre, er faßt den Körper immateriell und redet von einem corpus unum et indivisibile, d. h. er begreift den Körper im Attribute des Geistes.

Das sind freilich vorübergehende Aeußerungen; indessen sie machen klar, wie das System des Cartesius sich widerspricht, so bald es den Gegensatz der Substanzen überschreiten und ein Wesen erklären muß, welches beide Substanzen in sich vereinigt.

So bleibt der Psychologie des Cartesius nur übrig,

dieselbe Hilfsconstruktion zu ziehen, welche die Metaphysik gezogen hat, um das Problem der Erkenntniß zu lösen und den Deus ex machina zu rufen, um die Einheit von Geist und Körper in individuo zu vermitteln. Diese Consequenz wird von Cartesius selbst erblickt und vorbereitet, aber erst innerhalb seiner Schule mit entschiedenem Bewußtsein ausgeführt. Cartesius selbst bleibt in seinen psychologischen Begriffen bei der Theorie der Composition stehen. Er nimmt den Menschen als ein Compositum von Leib und Seele, und wie diese Einheit eine äußerliche und darum begrifflose ist, so kann sie auch nicht durch den Verstand erkannt, sondern nur durch das Gefühl erfahren werden.

Die Composition ist eine mechanische Einheit, und wenn der Geist diese mechanische Verbindung mit dem Körper eingeht, so muß er sich nothwendig veräußern, er muß sich aus einem geistigen Wesen in ein mechanisches, aus einem denkenden in ein materielles verwandeln.

Diese entschieden materialistische Wendung nimmt die Psychologie des Cartesius. Der metaphysische Geistesbegriff wird verlassen und in der unmittelbaren Berührung mit dem Körper wird der Geist von diesem unwillkürlich angesteckt und das Contagium der mechanischen Ausdehnung verbreitet sich über das Reich des Denkens. Der Geist assimilirt sich der Materie, und wird aus dem Idealisten des cogito ergo sum ein willenloser Automat, der dem Gesetze der Materie gehorcht. So wird die menschliche Seele von Cartesius behandelt in der Schrift de passionibus.

Wenn der Mensch aus Geist und Körper zusammengesetzt ist, so muß es einen Berührungspunkt beider geben, d. h. einen Punkt, wo die Seele selbst körperlich ist,

eine körperliche Residenz der Seele. Die Seele sitzt im Körper. Diesen Sitz der Seele bestimmt Cartesius als die Zirbeldrüse (glans pinealis) in der Mitte des Gehirns. Hier communicirt sie durch die Nerven mit dem Körper und empfängt von diesem die Affekte.

Cartesius sagt: „Alle organischen Vorgänge, Verdauung, Blutbewegung, Wachsthum, Athmen, Schlaf und Wachen, sinnliche Wahrnehmung, Vorstellung, Gedächtniß, Begierden, sind rein mechanische Processe wie in einem Automaten oder in einem Uhrwerk.“ Darum verwirft er ausdrücklich die vegetative und sensitive Seele, womit Aristoteles die Ernährung und Empfindung erklärt hatte und bestimmt als die alleinigen mechanischen Erklärungsgründe derselben das Blut und die Nerven.

Die Psychologie des Cartesius, indem sie den Geistesbegriff veräußert, widerspricht in augenfälliger Weise der Metaphysik und damit den Principien des Systems. An diesen innern Widerspruch soll sich unmittelbar die Kritik des Cartesianismus anschließen. Daher beenden wir hier die Darstellung dieser Philosophie. Die Metaphysik oder die Principien der Erkenntniß und die Naturphilosophie oder die Principien der Materie sind die beiden wesentlichen Theile desselben, und nachdem ich beide ausführlich entwickelt habe, wird Ihnen dieses System durchsichtig geworden sein.

Die Kritik desselben wird uns zeigen, wie das Gebäude, welches Cartesius errichtet hat, noch nicht niet- und nagelfest ist; wie sich die Spitze desselben, der gothische Spitzbogen der absoluten Substanz, und das Fundament, die endlichen Substanzen, nicht mit einander vertragen, und deßhalb der gesammte Bau der Cartesianischen Philosophie in einer Disharmonie befangen bleibt. Erst

in den folgenden Systemen wird diese Disharmonie gelöst, und in dem geschichtlichen Fortschritte der Philosophie wird das schwankende Gebäude befestigt, indem seine Grundlagen geändert werden.

Allein bevor wir die Philosophie des Cartesius der Kritik und der Geschichte, diesen auflösenden Mächten, übergeben, erquicken wir uns noch einmal an dem Eindrucke dieses Systems, welches der Geist der neuen Welt auf seiner ersten Entwicklungsstufe gedacht hat.

Die That des Cartesius ist eine ungeheure gewesen, und das damalige Zeitalter hat sie als eine solche empfunden. Cartesius hat mit der Gedankenfreiheit Ernst gemacht, und weil er Ernst damit gemacht, d. h. sie verwirklicht hat, ist er kein „sonderbarer Schwärmer," sondern ein großer Philosoph gewesen. Er hat den Menschen nur im Denken, die Natur nur im Gesetz, den Gott nur in unserm Bewußtsein gefunden.

Was bedeutet ein solcher Mensch gegenüber einem Jahrtausend, welches den Menschen nur für die gläubige Unterwerfung, die Natur nur für Wunder, den Gott nur für den Himmel bestimmt hatte?

Er bedeutet eine neue Welt. Cartesius Philosophie steht im entschiedenen Widerspruche gegen die Theologie des Mittelalters, im entschiedenen Bunde mit den großen Naturforschern ihres Jahrhunderts.

Jenes Widerspruches wie dieses Einklanges ist sich Cartesius bewußt gewesen. Daß er aber beide fast ängstlich zu verbergen gesucht hat, ist ein Schatten, den ich mit Bedauern in meine lichten Farben mische.

Cartesius war ein Priester im Tempel der Wahrheit. Er hätte den Schein nicht suchen sollen, als ob er zugleich ein gefälliger Diener der Kirche wäre.

Ich rede nicht von seiner Wallfahrt nach Loretto — das war ein seltsamer Einfall — auch nicht davon, daß er die Waffen gegen den Protestantismus geführt hat — das war ein gleichgiltiges Abenteuer, welches mit dem Philosophen wenig gemein hat. Aber daß Cartesius die Wahrheit des Copernikanischen Systems erkannt und verstellt hat, das ist eine Untreue, die wir ihm nicht verzeihen. Die Wahrheit ist mit der Unwahrheit, Copernikus ist mit Ptolemäus nicht zu vereinigen. Cartesius hat es versucht. Andere haben seine Erfindung ingenios gefunden; ich nenne sie müßig. Es ist eine pure Eulenspiegelei, zu sagen: „wie der Schiffer im Schiffe ruht, das sich bewegt, eben so ruhe die Erde in dem kreisenden Planetenhimmel." Was bedeutet im Angesichte einer solchen Entdeckung, wie sie Copernikus gemacht, eine solche rhetorische Figur, wie sie Cartesius herausklügelt! Wenn Cartesius damit dem Copernikanischen Systeme einen Dienst erweisen wollte, so macht das seinem Verstande nicht viel Ehre. Wenn er aber mit seiner rhetorischen Figur der Kirche gefällig sein wollte, so macht das seinem Charakter sehr wenig Ehre. Und es ist wahr, Cartesius hat sich gefürchtet, die nackte, einfache Wahrheit zu bekennen, er hat das Schicksal Galiläi's gefürchtet. — Wo aber die Furcht anfängt, da hört der Charakter auf, denn ein Charakter darf sich absolut nicht fürchten.

So verlassen wir den ersten Philosophen der neuen Welt, indem wir das Licht in seinem Denken, den Schatten in seinem Charakter erkennen. Wir gehen an dem letztern nicht vorüber, ohne inne zu werden, daß die Philosophen nicht bloß große Philosophen, sondern auch furchtlose Charaktere sein sollen.

Zwölfte Vorlesung.

Die Grundsätze der philosophischen Kritik. Die Kritik der Cartesianischen Philosophie und die Standpunkte der nächsten Systeme.

Nachdem ich das letzte Mal die Darstellung der Cartesianischen Philosophie beendet habe, eröffne ich meine heutige Vorlesung mit der Kritik dieses Systems.

Die Kritik einer Philosophie überhaupt besteht nicht darin, daß man nach Gutdünken Einwände dagegen vorbringt, nach Belieben Ausstellungen daran macht, das Eine tadelt, das Andere lobt, hier Etwas vernünftig, dort Etwas unvernünftig findet. Auf eine solche Weise urtheilt man nicht über ein philosophisches System, man redet nur darüber in derselben Weise, wie man in einer gewöhnlichen Unterhaltung über gewöhnliche Menschen redet, man moquirt sich über das philosophische System bald im guten, bald im schlechten Sinne. Nichts ist leichter, als über ein philosophisches System Langes und Breites zu reden. Nichts schwieriger, als über philosophische Materien bestimmt und sicher zu urtheilen.

Auf dem eklektischen Gesichtspunkte, der ein philosophisches System als ein Compositum von Wahrheit und

Irrthum darstellt, scheint die Aufgabe der philosophischen Kritik lediglich darin zu bestehen, jene Mischung zu zersetzen und das Wahre von dem Falschen zu sondern. Auf der Wage des Eklektikers wiegt ein System eben so leicht und eben so schwer, als das andere: daher ist auch die eklektische Kritik bei jedem Systeme dieselbe: der Eklektiker sagt uns bei Gelegenheit eines Systems, was ihm überhaupt wahr oder falsch scheint, und eben dasselbe wiederholt der Eklektiker bei jedem Systeme. Das ist nun offenbar nicht eine Kritik der Systeme, sondern nichts als eine langweilige Wiederholung immer derselben gleichgiltigen Einfälle.

Die Aufgabe der philosophischen Kritik ergiebt sich einfach aus dem Begriffe eines philosophischen Systems, und ich will diese Aufgabe in wenigen Zügen bestimmt und klar darthun, bevor wir sie an dem Cartesianischen Systeme lösen.

Jede Philosophie ist die begriffsgemäße Entwicklung eines Princips, sie stellt sich dar als eine zusammenhängende Kette von Gedanken, deren erstes Glied das Princip, deren letztes die höchste abschließende Consequenz des Princips ist. Das letzte und erste Glied greifen auf diese Weise in einander und schließen die Kette der Begriffe; diese geschlossene Begriffskette oder diesen einmüthigen Zusammenhang der Gedanken bezeichnen wir mit dem Worte System.

Wie stellt sich nun die Aufgabe der philosophischen Kritik? Die Kritik soll das System beurtheilen. Das wird sie nur dann gethan haben, wenn sie den Zusammenhang der Begriffe beurtheilt und untersucht hat, ob dieser Zusammenhang geschlossen ist, oder was dasselbe heißt, ob Princip und Consequenz in einander greifen.

Ein System prüfen heißt mithin nichts Anderes, als untersuchen, ob das System im Einklange mit sich selbst ist oder nicht.

Wenn mich die Untersuchung von diesem vollen Einklange überzeugt, so muß ich mich zu dem Systeme bekennen. Wenn ich in der Kritik des Systems auf keinen Widerspruch gestoßen bin, so ist das System das meinige geworden, ich bekenne mich als seinen Anhänger und übernehme die Propaganda desselben.

Dagegen, wenn mir die Prüfung Widersprüche in dem Systeme darthut, so erscheint mir der Zusammenhang der Begriffe mangelhaft; ich werde also urtheilen, daß dieses System unvollkommen oder noch kein wirkliches System sei.

Die Kritik stimmt mit einem Systeme überein, d. h. sie erklärt, daß dieses System im vollen Einklange mit sich selbst ist. Die Kritik stimmt mit einem Systeme nicht überein, d. h. sie erklärt, daß dieses System im Widerspruche mit sich selbst steht.

Wie ist das möglich? Worin kann ein solcher Widerspruch bestehen?

In einem Systeme wird ein Princip consequent entwickelt.

Die erste Frage heißt also, ob die Consequenzen im Einklange mit dem Princip stehen?

Die zweite, ob das Princip im Einklange mit sich selbst steht?

Die Kritik hat daher folgende Untersuchungen zu führen: sie wird untersuchen, ob alle Consequenzen, welche die Philosophie aus einem Principe gezogen hat, richtig sind; sind sie es nicht, so muß das System berichtigt werden und die Kritik wird in diesem Falle die Correktur des Systems.

Sie wird untersuchen, ob alle Consequenzen, welche aus einem Princip gezogen werden können, wirklich gezogen sind; sind sie es nicht, so muß das System weiter ausgebildet werden und die Kritik wird in diesem Falle das System ergänzen und fortbilden.

Wenn die Entwicklung des Princips (die Kette der Consequenzen) richtig und vollständig ist, so untersucht die Kritik das Princip und wenn sich hier ein Widerspruch entdeckt, so muß das Princip geändert und das vorhandene System widerlegt werden. Wenn die Principien sich selbst widersprechen, so muß die Kritik die Axt an die Wurzel legen und das System stürzen.

Das sind die Stellungen, welche die philosophische Kritik, indem sie die Systeme prüft, einnimmt und einnehmen muß: entweder sie stimmt mit dem Systeme überein, so wird sie es ausbreiten und die Propaganda desselben werden, oder sie stimmt mit dem Systeme nicht überein, so muß sie es verbessern oder ausbilden oder widerlegen.

Es ist also klar, wie sich vermöge der Kritik die Systeme entwickeln, wie also jene den bewegenden Faktor bildet in der Geschichte der Philosophie.

Das System entwickelt sich zunächst, indem es verbreitet wird: die Kritik bejaht es; dann, indem es verbessert wird: die Kritik ändert es in den Consequenzen; weiter, indem es ausgebildet wird: die Kritik erzeugt neue Consequenzen; endlich, indem es widerlegt wird: die Kritik ändert es in den Principien.

Nur eine solche objektive nüchterne Prüfung darf auf den Namen einer Kritik Anspruch machen; nur die Urtheile einer solchen Kritik werden von der Philosophie beachtet. Jede andere Kritik, welche nicht aus dem Wesen der Sache

geschöpft ist und sich auf persönliche Liebhabereien gründet, mögen diese einen Namen führen, welchen sie wollen, verläßt das Gebiet der Philosophie, sie ist unter der Kritik und die Philosophie geht gleichgiltig an ihr vorüber.

Ich will vorübergehend diese unechte Kritik mit wenigen Strichen zeichnen, denn leider führt sie heut zu Tage das große Wort in philosophischen Dingen. Sie fängt da an, wo die echte Kritik aufhört. Die echte Kritik untersucht nur, ob diese bestimmte Philosophie ein System ist oder nicht. Die unechte Kritik entscheidet willkürlich, ob dieses System positiv oder negativ, d. h. ob es gefällig oder nicht gefällig, ob es ein angenehmes oder unangenehmes System sei. Offenbar handelt es sich dabei nicht um Philosophie, sondern um die jedesmaligen Meinungen des Kritikers.

Die philosophische Kritik prüft, ob das System mit sich selbst in Uebereinstimmung ist; die unphilosophische sieht, ob das System mit ihr übereinstimmt. Diese Kritik urtheilt über ein philosophisches System ganz ähnlich, nicht so kühn, aber eben so unwissend, als der Chalif über die Bibliothek von Alexandrien: „entweder steht in den Büchern, was ich glaube: dann sind sie unnütz; oder es stehen andere Dinge darin, so sind sie gefährlich. Es wird am besten sein, sie zu verbrennen."

Die echte und unechte Kritik der Philosophie, welche letztere in unsern Tagen ein öffentliches Ansehen genießt, unterscheiden sich so, daß jene nach Begriffen, diese dagegen nach irgend einem Koran urtheilt. —

Die philosophische Kritik bildet das System fort, wenn sie es nur in den Consequenzen ändert, in den Principien dagegen anerkennt; sie bildet es um, wenn sie die Principien aufhebt und die Grundlagen des Systems ändert.

Die Kritik der Consequenzen können wir die secundäre Kritik nennen, weil sie die angebahnte Richtung verfolgt; die Kritik der Principien dagegen die primäre Kritik, weil sie die Philosophie in eine neue Richtung einführt. Hieraus ergiebt sich von selbst der Unterschied secundärer und primärer Philosophien, der für die Geschichte der Philosophie entscheidend ist, weil er die innere Entwicklung derselben beleuchtet.

Aus der secundären Entwicklung eines Systems, welche die Consequenzen auf der gegebenen Grundlage ausbildet, folgt die primäre Kritik, weil gerade durch die Ausbildung der Consequenzen der Mangel derselben klar wird. Indem nämlich ein Princip ganz consequent entwickelt wird, so muß sich zeigen, wie viel es leistet, und in der Energie, die es beweist, wird sich die Macht oder Ohnmacht desselben offenbaren. Die Consequenz ist das entwickelte, bloßgelegte Princip, welches seine Defekte offen ausstellt und deßhalb deutlich erkennen läßt, ob die Philosophie mit ihm auskommen kann oder nicht.

Ich werde jetzt diese Stellungen der Kritik an dem Beispiele der Cartesianischen Philosophie darthun und Ihnen damit zugleich die Perspektive aufschließen in den geschichtlichen Fortgang der Philosophie. Jede begründete Stellung der Kritik wird ein nothwendiger Standpunkt in der Geschichte der Philosophie. Wir werden daher in der Kritik des Cartesianischen Systems die Mittelpunkte der nächsten Systeme entdecken.

Ich beginne die Kritik der Cartesianischen Philosophie an der Stelle, wo die Darstellung derselben aufhörte, mit dem psychologischen Problem, an dem ich bereits den Widerspruch mit den metaphysischen Principien aufgewiesen hatte.

Die Philosophie des Cartesius entwickelt aus dem Zweifel das Princip der Selbstgewißheit; aus der dubitatio die cogitatio; aus dem de omnibus dubito das cogito ergo sum.

Daraus folgt der abstrakte Gegensatz von Geist und Natur.

Der abstrakte Geist kann nur als denkende Substanz, die abstrakte Natur nur als ausgedehnte Substanz gefaßt werden.

Bei dieser abstrakten Entgegensetzung ist zwischen Subjekt und Objekt, zwischen der denkenden und materiellen Substanz, zwischen Geist und Natur keine Einheit möglich.

Wenn das Denken in die Materie nicht eindringen kann, so giebt es keine Erkenntniß. Wenn das Geistige und Natürliche sich nicht vereinigen können, so ist das menschliche Leben nicht zu begreifen.

Also der Gegensatz der denkenden und ausgedehnten Substanz macht die menschliche Erkenntniß und das menschliche Leben problematisch. Cartesius löst das Problem oder sucht es zu lösen durch den Begriff der absoluten Substanz. Allein diese absolute Substanz bleibt im Cartesianischen Systeme im Hintergrunde stehen, während den Vordergrund die beiden endlichen Substanzen einnehmen; die absolute Substanz ist nur der Souffleur, der den endlichen Substanzen, diesen beiden Helden des Weltdrama's, forthilft, wenn sie nicht weiter können; sie schreitet nur ein, wenn sich die endlichen Substanzen nicht mehr vertragen; sie spielt zwischen Geist und Materie bloß die Copula, damit der eine die andere erkenne und beide mit einander leben können.

Dieses Zwischenspiel bildet die eigenthümliche Unklar-

heit des Cartesianischen Systems, die ich schon in einer früheren Vorlesung ausführlich beleuchtet habe. Cartesius hält an dem Gegensatze der endlichen Substanzen fest: sie bilden die reale Welt, das wirkliche Diesseits. Deßhalb muß die absolute Substanz als ein Jenseits hypostasirt werden und sich in den Nebel scholastischer Vorstellungen verhüllen: sie ist der bequeme Zufluchtsort, wo der Theologe Cartesius die Quellen sucht, welche der Philosoph Cartesius (in der wirklichen Welt) nicht findet. In diesem Widerspruche bleibt das System des Cartesius befangen.

Wir wollen uns diesen Widerspruch klar und deutlich fixiren, denn er bedingt die nächsten Entwicklungen der Philosophie: in diesem Punkte weist das Cartesianische System über sich hinaus und hier ist es widerlegt worden.

Der Widerspruch ist also folgender: Wenn Geist und Materie wirklich Substanzen sind, so sind sie selbständige Wesen, so schließen sie sich gegenseitig aus, so giebt es zwischen ihnen keine Vermittlung, dann sind Erkenntniß und Leben nicht bloß Probleme, sondern sie sind unauflösliche Probleme.

Wenn man aber mit Cartesius die Lösung dieser Probleme versucht und die unendliche Substanz oder Gott zur Vermittlung der endlichen Substanzen herbeiholt, so muß man diese Vorstellung wenigstens consequent entwickeln.

Das hat Cartesius nicht gethan. Sein Gott führt ein unklares Zwischenspiel zwischen den endlichen Substanzen, er assistirt bloß bei ihren Zusammenkünften, er ist gleichsam der geheimnißvolle Schauplatz ihres Rendez-vous, er macht es bloß möglich, daß der Geist die Natur erkenne uud das menschliche Leben aus beiden bestehe. Das sind unklare Vorstellungen. Der Gott des Cartesius hat noch viel zu viel Respekt vor den endlichen Substanzen, er läßt sie als

besondere Wesen für sich bestehen und erlaubt sich nur hie und da einen Eingriff.

Die nächsten Fortschritte der Philosophie werden also sein, daß die Vorstellung der unendlichen Substanz oder die Vorstellung Gottes consequent entwickelt oder, damit ich nicht zu viel sage, ernstlich geltend gemacht wird.

Ich sage geflissentlich die Vorstellung Gottes und beziehe mich hier zurück auf eine frühere Vorlesung, wo ich ausführlich über diese Vorstellung geredet habe. Gott ist im Geiste des Cartesius die dritte Substanz neben den endlichen Substanzen, er ist jenseits derselben, also nicht mit ihnen im immanenten Zusammenhange. Daher wird er nicht begriffen, denn begreifen heißt, die Dinge in ihrem innern Zusammenhange auffassen; er kann nur neben die endlichen Substanzen gestellt, d. h. nur vorgestellt werden, denn vorstellen heißt die Dinge neben einander stellen.

Das Fundament der Cartesianischen Philosophie, der Gegensatz der endlichen Substanzen, möge vorderhand noch unberührt bleiben. Wir lassen uns weiter den gothischen Spitzbogen, der sich über diesem Fundamente wölbt, gefallen: nämlich die Vorstellung Gottes, welche den Einheitspunkt des fundamentalen Gegensatzes bildet. Wir finden zunächst nur, daß diese Vorstellung in dem Systeme des Cartesius nicht ernstlich geltend gemacht oder nicht deutlich genug hervorgehoben ist. Also unsere Kritik bezieht sich zunächst erst auf diese Vorstellung und deren consequente Ausbildung, weil sich an diesen Punkt die nächste Entwicklung der Philosophie anschließt.

Das System des Cartesius wird noch nicht in den Principien fortgebildet, es wird noch nicht in seinem Fundamente erschüttert, sondern nur erst in seiner Spitze erweitert.

Fassen wir jetzt diese Spitze allein in's Auge. Die Vorstellung Gottes sollte uns über den Gegensatz der Substanzen hinausführen. Die Substanzen sind einander entgegengesetzt, sie sind in diesem Gegensatze fixirt. Wo sie also zusammentreffen, da liegt der Grund dieser Vereinigung nicht in den Substanzen, sondern in Gott, da haben also eigentlich nicht die Substanzen, sondern Gott gehandelt. Nun treffen die endlichen Substanzen zusammen und vereinigen sich in der Erkenntniß und im Leben. Die Erkenntniß löst den Gegensatz von Subjekt und Objekt, das Leben löst den Gegensatz von Geist und Materie.

Das menschliche Individuum ist zugleich Geist und Materie, also der thatsächliche Beweis der Einheit beider. Die Erkenntniß ist zugleich Subjekt und Objekt, also der ausgeführte Beweis der Einheit beider. Das menschliche Individuum ist die reale Synthese von Geist und Natur, die Erkenntniß ist deren ideale Synthese.

Die Einheit ist nur durch Gott möglich. Dies hatte Cartesius eingesehen, aber er überließ die Ausführung dieser Möglichkeit den endlichen Substanzen: das ist eine Unklarheit und eine Schwankung. Wenn die Einheit von Geist und Natur oder die Verbindung der denkenden und ausgedehnten Substanz nur durch Gott möglich ist, so kann sie auch nur durch Gott bewirkt werden, so sind wir es nicht, die sie bewirken, sondern Gott selbst.

Also wo die Einheit der Substanzen stattfindet, da findet sie statt durch einen göttlichen Akt: das ist deutlich gesagt, was Cartesius dunkel vorstellt.

Das menschliche Individuum ist eine Synthese von Geist und Natur, die unauflösliche Einheit beider Substanzen. Denn das menschliche Leben besteht darin, daß sich die Vorgänge des Körpers in Vorgänge des Geistes ver-

wandeln, und umgekehrt die geistigen Akte unmittelbar in körperliche übergehen; diese Verbindung kann weder der menschliche Geist für sich, noch der menschliche Körper für sich bewirken, denn beide sind getrennte und entgegengesetzte Substanzen. Folglich bewirkt Gott diese Einheit, oder das menschliche Leben ist ein Akt Gottes: so muß ein consequenter Cartesianer schließen.

Diese Consequenz bildet die Geschichte der Philosophie wirklich aus in dem Cartesianer Arnold Geulinx.

Schließen wir hier gleich die zweite und höhere Consequenz an. Geist und Natur stehen sich gegenüber als Subjekt und Objekt, und schließen sich aus als entgegengesetzte Substanzen. Aber in der Erkenntniß der Natur oder in der objektiven Erkenntniß sind beide vereinigt. Diese Synthese kann weder das Subjekt für sich, noch das Objekt für sich bewirken, denn sie schließen sich aus und fallen beziehungslos auseinander. Folglich bewirkt Gott diese Einheit, oder die menschliche Erkenntniß ist ein Akt Gottes.

Cartesius hatte sich mit der angebornen Idee begnügt und damit sehr unbeholfen und unklar ausgedrückt, was in diesem Satze deutlich und klar gesagt ist.

Diese zweite Consequenz bildet die Geschichte der Philosophie wirklich aus in Nicolaus Malebranche.

Um die Bedeutung von Geulinx und Malebranche richtig zu würdigen, müssen Sie sich klar vergegenwärtigen, welches Verhältniß Beide zu Cartesius einnehmen. Sie lassen das Fundament oder die metaphysischen Principien der Cartesianischen Philosophie unerschüttert, sie nehmen also, wie Cartesius, Geist und Natur als abstrakte Gegensätze, oder, was damit gleichbedeutend ist, sie betrachten

Geist und Natur als Substanzen, denn Substanzen sind beide, wenn sie sich ausschließen.

Die Consequenz dieser Grundsätze war, daß die menschliche Erkenntniß und das menschliche Leben, weil in diesen beiden Akten die Substanzen coincidiren, problematisch oder geradezu unmöglich wurden, wenn nicht ein neues Princip in einer dritten Substanz aushilft.

Also aus dem fundamentalen Gegensatze der endlichen Substanzen folgte für Cartesius die Annahme der dritten Substanz.

Geulinx und Malebranche richten sich einzig und allein auf diese Consequenz und nicht auf die Principien des Cartesianischen Systems, sie bilden nur diese Consequenz aus, oder, wie ich mich oben ausdrückte, sie erweitern nur die Spitze des Systems, aber sie lassen das Fundament oder die Principien des Cartesianismus ruhig bestehen.

Daher erzeugen sie nur abgeleitete, nicht ursprüngliche Systeme, oder nur secundäre, nicht primäre Philosophien; als die Träger dieser Systeme sind sie selbst nur Philosophen zweiten Ranges. Die ursprünglichen Systeme, die Philosophen ersten Ranges, sind diejenigen, welche die Principien entwickeln und sich nicht begnügen, die Consequenz eines früheren Systems zu befördern und schärfer hervorzuheben, sondern direkt auf die Principien selbst gehen und daraus eine neue Consequenz oder ein neues Princip hervorbringen. Die secundären Philosophieen setzen in der Geschichte der Philosophie eine angebahnte Richtung fort, die primären geben ihr eine neue Richtung; jene sind in der Geschichte der Philosophie die Heerstraßen oder Perioden, diese die Epochen oder Wendepunkte.

Da ich hier den Unterschied secundärer und primärer

Philosophien erklärt habe, so will ich ihn auch an unserem Beispiele vollkommen deutlich machen. Denn es liegt mir daran, daß wir, mit diesen Begriffen ausgerüstet, die Geschichte der Philosophie fortsetzen, weil das Verständniß der letztern in der angemessenen Unterscheidung der Systeme oder in deren richtiger Werthbestimmung besteht.

Ich habe Ihnen gezeigt, wie aus dem Systeme des Cartesius secundäre Philosophien hervorgehen, Geulinx und Malebranche, die eine Consequenz des Cartesianismus entwickeln, ohne die Principien desselben zu verändern.

Ich will Ihnen jetzt zeigen, wie aus dem Cartesianischen Systeme nothwendig eine primäre Philosophie hervorgeht, von der die Cartesianischen Principien ergriffen und aufgelöst werden.

Worin bestehen diese Principien? Geist und Natur schließen sich aus: sie sind deßhalb Substanzen. Die denkende und ausgedehnte Substanz und deren Gegensatz bilden bekanntlich die metaphysische Grundlage des Cartesianischen Systems.

Prüfen wir jetzt diese Grundlage. Geist und Natur sind Substanzen, weil sie sich ausschließen. Was ist Substanz? Ein Wesen, das zu seiner Existenz keiner anderen Existenz bedarf. Also ein vollkommen selbständiges Wesen. Wir geben es zu. Wenn sich aber zwei Dinge gegenseitig ausschließen, sind sie dann vollkommen selbständig? Nur scheinbar. Denn wenn ihr Wesen darin besteht, daß sie sich gegenseitig ausschließen, so existiren sie wohl im Gegensatze zu einander, aber sie können ohne einander nicht existiren. Wenn das Wesen des Geistes darin besteht, daß er das Gegentheil der Natur bildet, so besteht sein Wesen darin, daß er die Materie ausschließt. Ohne Geist keine Natur, ohne Natur kein Geist; sie sind mit einander

verknüpft, wie das Positive mit dem Negativen verknüpft ist, sie suchen einander, indem sie sich fliehen.

Es ist also klar: Wenn zwei Dinge sich gegenseitig ausschließen, so ist das eine nicht ohne das andere zu denken, so ist die Existenz des einen nicht unabhängig von der Existenz des andern, so ist jedes für sich kein *vollkommen selbständiges Wesen*.

Mit andern Worten: *Wenn zwei Dinge sich ausschließen, so sind sie nicht Substanzen.*

Das Princip des Cartesius hieß: *Geist und Natur, weil sie sich ausschließen, sind Substanzen.*

Wir haben das Princip geprüft und finden; *Geist und Natur, weil sie sich ausschließen, sind nicht Substanzen.*

Wenn die Substanz ein *vollkommen selbständiges* Wesen ist, so darf sie nicht in einem Gegensatze befangen sein, denn sonst ist sie beschränkt, so darf sie kein endliches Wesen sein, denn sonst führt sie ein bedürftiges und äußerlich bedingtes Dasein. Also giebt es keine *endlichen* Substanzen, also überhaupt nicht *viele* Substanzen, sondern nur *eine Substanz*, und alle *endlichen Dinge* sind nur *Modi dieser einen Substanz*.

Sie sehen klar, indem wir die Principien der Cartesianischen Philosophie *geprüft* haben, haben wir sie *aufgelöst*, sie haben sich in unserer Kritik *geändert*, und so ist uns eine *neue* Grundlage für ein philosophisches System hervorgegangen: auf dieser Grundlage entsteht eine *primäre Philosophie* und der Urheber derselben ist ein *Philosoph ersten Ranges*; in unserem Falle ist dieser Philosoph Benedikt *Spinoza*.

Während Geulincx und Malebranche zu dem Systeme des Cartesius ein *secundäres* Verhältniß einnehmen, weil

sie von den Principien des Cartesianischen Systems abhängig sind, nimmt Spinoza ein primäres Verhältniß dazu ein, weil er sich über die Principien des Cartesianischen Systems erhebt. Jene werden in ihren Urtheilen von den Principien des Cartesianismus regiert, sie sind also Unterthanen desselben; dieser regiert durch sein Urtheil die Principien des Cartesianismus und gründet deßhalb ein neues Reich in der Philosophie.

Dreizehnte Vorlesung.

Geulinx und Malebranche.

Die letzte Vorlesung hat aus dem Begriff eines philosophischen Systems die Aufgabe abgeleitet, welche sich die Kritik desselben stellen muß, und diese begriffsgemäße Kritik wurde an der Philosophie des Cartesius vollzogen. Auf diesem Wege begegneten wir im Voraus den Standpunkten, welche die nächsten Systeme einnehmen und die wir in der folgenden Darstellung ausführen werden.

Unter den eigentlichen Cartesianern macht Arnold Geulinx den ersten kritischen Fortschritt, denn er löst im Geiste der Cartesianischen Principien das anthropologische Problem und die Consequenz, welche er zieht, verbreitet zugleich ein neues Licht über die Principien, die er fortbildet.

Arnold Geulinx wurde zu Antwerpen 1625 geboren; er studirte in Löwen und bekleidete seit dem Jahre 1646 an dieser Universität die Stelle eines Docenten. Seines Amtes entsetzt, begab sich Geulinx nach Leyden, trat zu der reformirten Confession über und erhielt hier eine Professur der Philosophie, die er bis zu seinem Tode 1669 inne hatte. Seine Schriften sind fast sämmtlich opera postuma. Das Hauptwerk: *Γνῶθι σεαυτόν* sive Ethica erschien 1665 zu Amsterdam.

Den Mittelpunkt von der Lehre des Arnold Geulinx habe ich bereits oben in der Kritik der Cartesianischen Philosophie hervorgehoben.

Wenn Geist und Natur oder denkende und ausgedehnte Wesen sebständige Substanzen sind, so können sie einander nur ausschließen. Wenn beide sich gegenseitig nur ausschließen, so können sie sich nicht verbinden, so ist eine Copula zwischen beiden nicht durch die Substanzen selbst möglich. Nun aber ist das menschliche Individuum in der That eine solche Copula beider Substanzen, es ist zugleich beides, denn die denkende Substanz ist die Seele, die ausgedehnte ist der Leib des menschlichen Individuums.

Cartesius hatte sich damit geholfen, daß er an seinem Princip eine Untreue verübt und für den Menschen eine Ausnahme gestattet, indem er Geist und Materie als substantiae incompletae nahm oder den Unterschied der Substanzen ganz und gar aufhob. Er hatte also in einer Consequenz sein Princip verläugnet.

Geulinx corrigirt darin das Cartesianische System, daß er die Principien desselben streng aufrecht erhält. Er läßt den Gegensatz der Substanzen bestehen und behauptet von diesem Begriff aus ganz folgerichtig, daß die Vereinigung der Substanzen weder aus dem Geiste, noch aus der Materie erklärt werden könne. Wenn aber die Substanzen schlechthin getrennt sind, so können sie nicht auf einander einwirken, mithin kann die Seele nicht auf den Leib, der Leib nicht auf die Seele einfließen. Was in der Seele geschieht, ist ein rein geistiger Vorgang. Was im Körper geschieht, ist ein rein körperlicher Vorgang, und zwischen beiden ist eine innere Gemeinschaft unmöglich. In dem Geiste regiert die Freiheit, in dem Körper der Mechanismus, und zwischen beiden giebt es keine Vermittlung.

Nun aber ist es eine Thatsache, die ich nicht läugnen kann, daß der Körper durch den Geist und der Geist durch den Körper bestimmt wird. Ich rufe durch meinen Willen Bewegungen in meinem Körper hervor, ich will meine Hand bewegen und ich bewege sie wirklich; eine körperliche Empfindung erzeugt in meinem Geiste die Vorstellung, die ihr entspricht, ich empfinde das Sonnenlicht und stelle unwillkürlich das Bild der Sonne in mir vor. Also es giebt willkürliche Bewegungen, d. h. körperliche Vorgänge, die durch den Willen hervorgebracht sind. Es giebt unwillkürliche Vorstellungen, d. h. geistige Vorgänge, die durch den Körper hervorgebracht sind. Diese Thatsache kann ich nicht läugnen, aber ich kann sie auch nicht erklären. Mithin ist dieser Rapport zwischen Seele und Leib schlechthin unbegreiflich, d. i. ein Wunder. Daß mit einem geistigen Vorgange unwillkürlich ein körperlicher verbunden ist, betrachtet Geulinx als ein absolutes Mirakel, und es ist ihm ein eben so großes Wunder, daß unsere Zunge erzittert, wenn wir das Wort Erde aussprechen wollen, als ob die Erde selbst dabei erzitterte. Da Geist und Körper Substanzen, also vollkommen getrennte Wesen sind, so kann zwischen beiden kein wechselseitiger Causalnexus stattfinden, d. h. der eine kann in dem andern nichts hervorbringen. Also dürfen wir nicht sagen: der Wille sei die Ursache, daß sich der Körper bewege; die körperliche Empfindung sei die Ursache, daß sich der Geist diese Vorstellung mache; eine solche Wechselwirkung würde den Gegensatz beider aufheben. Vielmehr es geschieht durch ein Wunder, oder was dasselbe heißt, Gott bewirkt es, daß bei Gelegenheit meines Willens sich mein Körper bewegt, daß bei Gelegenheit meiner Empfindung diese Vorstellung in mir auftaucht. Also das eine ist nicht die wirkliche, sondern nur die gelegentliche Ursache des andern; der Wille ist nicht die causa,

sondern die *occasio* für die körperliche Bewegung, und eben so ist die Empfindung occasionell für die Vorstellung des Geistes. Man hat daher das System des Geulinx als Occasionalismus oder als die Lehre von den gelegentlichen Ursachen bezeichnet.

Der Occasionalismus macht Gott zu dem realen Bande zwischen Geist und Körper, oder zu dem eigentlichen Subjekte des menschlichen Lebens, welches eine fortwährende Copula zwischen Leib und Seele ist. Das menschliche Leben ist mithin ein perennirendes Wunder oder ein continuirlicher Akt Gottes. Daraus ergiebt sich die ethische Consequenz: Ich selbst vermag nichts außer mir zu bewirken, d. h. ich vermag nicht zu handeln, also soll ich auch nicht handeln, sondern ich soll mich auf die bloße Betrachtung der Welt einschränken.

Was lehrt oder was bedeutet nun das System des Geulinx?

Indem es die Principien der Cartesianischen Philosophie consequent entwickelt, stößt es auf eine Unbegreiflichkeit — auf ein Wunder. Ein Wunder in dem Munde eines Philosophen! Das ist selbst eine wunderliche Erscheinung, über die wir erstaunen und die uns deßhalb zur philosophischen Erklärung nöthigt, denn mit dem Staunen beginnt, wie Aristoteles sagt, das Philosophiren.

Wir verlangen von einem philosophischen Princip, daß es uns den Zusammenhang der Dinge erkläre, oder daß es uns die wirkliche Welt vollkommen erhelle. Wenn ein Princip das nicht vermag, so ist es ein unvollkommenes Princip, und das System, welches auf dem Grunde dieses Princips gebaut ist, erscheint uns als ein unvollkommenes System.

Wenn einem Principe die Begriffe ausgehen, wenn es

irgend einer Erscheinung gegenüber Halt machen muß und erklären, daß es nicht im Stande sei, sie zu begreifen, so hört es auf, Philosophie zu sein, so hört es für uns auf, ein Princip zu sein. So bald eine Philosophie auf Grund ihrer Principien erklären muß, sie könne nicht weiter, sie vermöge diese Erscheinung nicht zu begreifen, diese Erscheinung sei etwas Unbegreifliches oder ein Wunder, so hat sich in dieser Consequenz die Armuth des Princips verrathen. Wir, als die Urtheilenden, werden in diesem Wunder nicht „des Glaubens liebstes Kind," sondern einen Bankerott der Principien, ein testimonium paupertatis der Philosophie erblicken. Also werden wir auch nicht an diesem Punkte Halt machen und uns wundern, sondern schleunigst umkehren und die Principien untersuchen, die uns an eine solche dunkle Stelle gführt haben. Das Wunder spielt in der Philosophie die entgegengesetzte Rolle, als es sonst wohl zu spielen gewöhnt ist. Das Wunder der Philosophie ist ein Stein des Anstoßes, ein Klotz im Bewußtsein, den wir hinwegräumen müssen; das Wunder in der Philosophie verpflichtet uns nicht zum Glauben, sondern zum Zweifel, und zwar zum gründlichen Zweifel, zum Zweifel an den Principien einer Philosophie, die sich wundert; daher wollen wir ein für alle Mal ausmachen: wenn wir auf einem philosophischen Wegweiser das Wort „Wunder" lesen, so werden wir nicht anfangen, erbaulich zu reden, sondern wir werden richtig verstehen, was dieses Wort für den Philosophen bedeutet. Es heißt: „Kehre um, denn du hast dich verirrt!"

Diese Bedeutung hat für uns die Philosophie des Arnold Geulinx in ihrem Verhältniß zu dem Systeme des Cartesius. Geulinx dachte als ein entschiedener, consequenter Cartesianer. Im treuen Dienste der Cartesianischen Principien brachte er die bedenkliche Consequenz eines Wunders

zum Vorschein. In voller Uebereinstimmung mit diesen Principien erkannte Geulinx Geist und Natur für Substanzen, folglich vermochte er nur den Dualismus dieser Substanzen, nur den Gegensatz von Geist und Materie zu begreifen. Also mußte er ganz folgerichtig den Zusammenhang der Substanzen für schlechthin unbegreiflich, das menschliche Leben also, da in ihm Geist und Körper auf das Innigste verknüpft sind, für ein Wunder erklären. Deßhalb wurde ihm Gott der wunderthätige Künstler, der diese Uebereinstimmung von Seele und Leib ausführt, indem er beide, die gar nichts mit einander gemein haben, wie zwei ganz gleichgehende Uhren einrichtet. Nicht darin ist Geulinx Philosoph, daß er an ein Wunder glaubt, sondern nur darin, daß er auf ein Wunder schließt; nicht darin besteht die Philosophie des Geulinx, daß sie bei einem Wunder ankommt, sondern darin, daß sie von einem Principe ausgeht. Der Dualismus der Substanzen, den er erkennt, muß ihm den Zusammenhang der Substanzen unerkenntlich und unbegreiflich machen. Das Vertrauen auf seine Principien bringt in Geulinx die Anerkennung eines Wunders hervor; und diese bedenkliche Consequenz, dieses folgerichtige Wunder erzeugt in uns das Mißtrauen in jene Principien. Geulinx schließt aus seinen Principien consequent auf das Mirakel des Occasionalismus; wir schließen aus diesem Mirakel eben so consequent, daß in den Principien ein Widerspruch existire, daß in der Rechnung ein Fehler gemacht worden sei, weil die Probe nicht Stich hält. Wir haben also hier genau den Fall, wo eine Kritik der Consequenzen, d. i. eine secundäre Kritik, den Philosophen zu einer Kritik der Principien auffordert, indem sie ihm den Mangel derselben klar macht.

Bevor wir zu der principiellen Kritik der Cartesianischen

Philosophie und damit zu einem wahrhaft neuen Systeme vordringen können, begegnen wir noch einem Systeme, welches auf dem Fundamente der Cartesianischen Principien errichtet worden ist.

Wenn Geist und Materie Substanzen sind, so ist ihre Vereinigung ein Problem, welches nicht aus dem Vermögen der entgegengesetzten Substanzen gelöst werden kann. Der Geist beseelt die Materie in dem Leben des menschlichen Individuums; darum ist das menschliche Leben ein Problem, welches weder der Geist noch die Materie, sondern nur Gott auflösen kann, es ist ein Mirakel, das wir behaupten, aber nicht begreifen können. Das hatte Geulinx erklärt.

Der Geist begreift die Materie in der Erkenntniß; folglich ist die Erkenntniß ein Problem, welches wir nicht auflösen können, da wir als geistige Wesen der Materie nur entgegengesetzt sind, welches mithin nur die gegensatzlose Substanz oder Gott aufzulösen vermag. Cartesius hatte mit Hilfe dieser dritten Substanz die Möglichkeit der objektiven Erkenntniß bewiesen. Aber dieses Hilfsmittel war in der Cartesianischen Philosophie ein unklares Medium geblieben und es wird daher nöthig sein, dieses Medium klarer und deutlicher hervorzuheben, als Cartesius gethan hat.

Die denkende Substanz ist der ausgedehnten Substanz abstrakt entgegengesetzt. Mithin vermag sie die letztere nicht zu begreifen, denn das hieße offenbar den Gegensatz aufheben. Dieser Gegensatz ist nur in der unendlichen Substanz oder in Gott überwunden, mithin ist auch nur in Gott eine objektive Erkenntniß möglich, oder was dasselbe heißt, die menschliche Erkenntniß ist ein Akt Gottes. Also nicht in uns, die wir endliche Substanzen sind, sondern nur in Gott, als der unendlichen Substanz, erkennen wir die Dinge.

Dieser Satz bildet den spekulativen Kern in der Philosophie des Nikolaus Malebranche.

Die Natur scheint Malebranche für ein zurückgezogenes und von der Außenwelt abgewandtes Gemüthsleben angelegt zu haben; denn sie hatte seinen Körper entstellt und seinen Geist nicht mit hervorragenden und glänzenden Fähigkeiten ausgerüstet. Die Erziehung hatte ihn zum Priester gemacht, aber sein Gemüth konnte sich in dem Studium der Theologie, namentlich in dem der Kirchengeschichte und der Kritik der Bibel nicht befriedigen. Deßhalb richtete sich der Geist dieses Mannes auf die einsame Erforschung der Wahrheit. Malebranche wurde ein Philosoph mehr aus gemüthlichem Bedürfnisse, als aus innerem Berufe.

Geboren 1638 zu Paris, mit einem schwachen und gebrechlichen Körper, wurde der junge Malebranche mit großer Sorgfalt in dem Hause seiner Eltern erzogen und empfing daneben in der Sorbonne den theologischen Unterricht. Mit seinem 22. Jahre (1660) widmete er sich der Kirche und trat in die Congregation des Oratoriums ein. Allein die theologischen Studien ließen ihn unbefriedigt. Da ging ihm plötzlich der Stern auf, welcher ein neues Leben in ihm erweckte und seinem suchenden Geiste die beständige Richtung gab. Es war eine Schrift des Cartesius, der tractatus de homine, welche Malebranche zufällig in einem Buchladen fand, mit sich nahm und von dieser Lectüre so mächtig angezogen und überwältigt wurde, daß er das Buch vor Herzklopfen nicht auslesen konnte. Die Schrift des Cartesius macht die Epoche in dem Leben des Malebranche und entscheidet es für die Philosophie. (1664.)

Von jetzt an belebt und erfüllt ihn ganz und gar das Studium der Philosophie. Alle übrigen Wissenschaften, mit Ausnahme der Mathematik, giebt er auf, alle bloß gelehr-

ten Bücher kümmern ihn nicht weiter, weil er nicht mehr sein Gedächtniß beladen, nur noch seinen Geist erleuchten wollte. Bei dieser entschiedenen Hingebung reifen die Früchte schnell. Nach 10 Jahren tritt Malebranche bereits mit seinem Hauptwerke auf: über die Erforschung der Wahrheit, (de la recherche de la vérité. 1674.) Er starb im Jahre 1715.

Seine übrigen Schriften beziehen sich zum größten Theil auf das Verhältniß der Philosophie zur Religion und Kirchenlehre, und sind entstanden durch die zahlreichen Angriffe der Theologen und einiger Cartesianer, unter denen sich Arnaud, der Lehrer von Malebranche, und Régis befinden.*

Der Mittelpunkt und das eigentliche Interesse seiner Lehre besteht in dem Satze, den wir bereits in der Kritik des Cartesianismus gefunden haben, daß die menschliche Erkenntniß ein göttlicher Akt sei, oder wie sich Malebranche ausdrückt, daß wir die Dinge in Gott erkennen.

Ich werde Ihnen zuerst zeigen, welche wichtige Veränderung die Philosophie des Cartesius in diesem Satze erfährt, denn er enthält einen großen Fortschritt der

* Das Hauptwerk führt den Titel: De la recherche de la vérité, ou l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage, qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Paris 1674.

Außerdem verfaßte Malebranche: Les conversations chrétiennes, 1676, eine dialogische Auseinandersetzung der Philosophie und Theologie; Traité de la nature et de la grace, Amst. 1680; Méditations chrétiennes et métaphysiques, Rouen 1683, und Entretiens sur la métaphysique et sur la réligion, Rotterd. 1688; diese letzte Schrift grenzt dicht an den Spinozismus und ist vielleicht unter dem Einflusse desselben entstanden. — Die Gesammtausgabe der Werke Malebranche erschien zu Paris 1712 in 11 Bänden.

Erkenntniß, wenn wir ihn in seiner wahren Tendenz fassen; allein diese Tendenz führt Malebranche nicht aus, denn sonst müßte er das Fundament des Cartesianismus verlassen, er müßte den Gegensatz der endlichen Substanzen aufgeben und die unendliche Substanz begreifen als die eine Substanz oder das Universum. Das thut Malebranche nicht. Er bleibt befangen in dem Gegensatze der endlichen Substanzen und läßt darum die unendliche Substanz jenseits der Welt als ein besonderes Wesen existiren; Malebranche bleibt Theologe von besonderer Färbung und seine Philosophie ist nur eine spekulative Tendenz in theologischer Ausführung, ein Licht unter dem Scheffel. Worin besteht nun diese spekulative Tendenz, wenn wir den philosophischen Kern von der theologischen Schale sondern?

Malebranche sieht deutlich ein, daß die Erkenntniß der Dinge den Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt auflöst, daß in der Vorstellung eines Dinges beides vereinigt ist, das denkende Subjekt und das materielle Objekt. Also ist die Erkenntniß der Dinge über die Trennung und den Gegensatz der endlichen Substanzen hinaus, also auch frei von deren Schranke, denn die Schranke besteht nur im Gegensatze. Die Erkenntniß hat die Schranke überwunden, sie ist ein absoluter Akt und als solcher auch nur in einem absoluten Wesen möglich. Nun haben wir aber eine objektive Erkenntniß, wir stellen uns das Wesen der Dinge vor, wir erkennen: in der Ausdehnung besteht das Attribut der Materie. Also es ist klar, daß wir den absoluten Akt der Erkenntniß vollziehen, und da dieser nur einem absoluten Wesen möglich ist, so sind oder werden wir durch die Erkenntniß absolut: so müßte man consequent fortschließen und in wenigen Schritten würden wir auf diesem Wege den Mittelpunkt unserer heutigen Philosophie erreichen.

So schließt Malebranche nicht. In seinem Sinne ist der menschliche Geist ein schlechthin endliches, beschränktes Wesen, von dem er das absolute Wesen oder Gott absondert. Deßhalb kann sich Malebranche nur so ausdrücken: indem wir erkennen, absolviren wir uns nicht von unserer Schranke, das ist unmöglich, sondern wir sind im Absoluten, oder was dasselbe heißt, wir erkennen die Dinge im Absoluten: wir sehen die Dinge in Gott.

Ein Bild soll diese Anschauung verdeutlichen. Die endlichen Substanzen, die denkende und ausgedehnte, oder der Geist und die Materie, sind einander entgegengesetzt und mithin schlechthin undurchdringlich für einander. Die Materie ist dem Geiste undurchsichtig und dunkel; der Geist ist beschränkt auf die einfache Selbstgewißheit. Dieser Zustand gleicht der Finsterniß, worin wir uns nur selbst empfinden und Nichts außer uns wahrnehmen. Wir vermögen aus unserem Auge nicht das Licht zu erzeugen, welches uns die Dinge erhelle. Da erleuchtet der Sonnenstrahl unser Auge, und mit diesem erleuchteten Auge erkennen wir um uns her die farbigen Bilder. Wir sehen die Bilder im Lichte der Sonne. Uebersetzen Sie das in die Philosophie von Malebranche, so haben Sie ein treffendes Symbol für den Satz: Wir erkennen die Dinge in Gott.

Malebranche führt die Erkenntniß direkt auf das Absolute zurück, das ist eine richtige Consequenz, welche er aus den Principien des Cartesius zieht, die aber zugleich durch diese Principien getrübt wird, indem Malebranche das Absolute, wie Cartesius, noch als eine dritte Substanz oder als ein besonderes Wesen darstellt.

Indem aber Malebranche den Akt der Erkenntniß in die absolute Substanz verlegt, so gewinnt diese ein ganz anderes Ansehen, als in der Philosophie des Cartesius. In dieser

Philosophie blieb die absolute Substanz oder Gott ein leeres Jenseits, welches nur in der angeborenen Idee einen mathematischen Punkt des Geistes erfüllte, und im Uebrigen hinter den Coulissen der Welt als Deus ex machina handelte.

Die Philosophie von Malebranche behauptet: wir erkennen die Dinge in Gott oder in der absoluten Substanz. Also sind wir, die Erkennenden, in Gott. Also sind die Dinge, die erkannten, in Gott. Wir, die Erkennenden, sind die denkenden Wesen oder die Geister. Die erkannten Dinge oder die Vorstellungen der Dinge sind die Ideen. Also die absolute Substanz wird in der Philosophie des Malebranche bewohnt von den Geistern und den Ideen; es wird lebendig in der absoluten Substanz, sie ist nicht mehr die unergründliche Nacht des Jenseits, sondern sie wird licht, sie dringt in die Wirklichkeit ein und erfüllt sich mit der Gegenwart von Geistern und Ideen. Sie ist der Ort der Geister, wie sich Malebranche ausdrückt, und die Welt der Ideen. So hat jener mathematische Punkt in dem Systeme des Cartesius Peripherie gewonnen in der Philosophie von Malebranche. Das ist die wichtige Veränderung, welche der Cartesianismus durch Malebranche erfährt. Darin aber bleibt Malebranche Cartesianer, daß er von dem Dualismus der Substanzen ausgeht und den Gegensatz von Geist und Materie festhält. Folglich ist der Geist ein besonderes, endliches Wesen, und er zerfällt mithin für Malebranche in die Vielheit der verschiedenen menschlichen Individuen.

Das ist für die ganze Vorstellungsweise von Malebranche außerordentlich wichtig, und mit Recht nennt es Feuerbach eine theologische Vorstellung, daß Malebranche den Geist in der Form des empirischen Individuums faßt, denn diese Bestimmung giebt dem Geiste den Werth und die Schranke eines bloß creatürlichen Wesens.

Hieraus entspringt das Problem seiner Philosophie. Ist der Geist der Materie entgegengesetzt, ein schlechthin anderes Wesen, als diese, so kann er das Wesen der Materie nicht vorstellen, d. h. die Idee der Ausdehnung kann nicht in dem menschlichen Geiste entspringen. Ist der Geist zersplittert in die verschiedenen Individuen, oder ist der Geist ein besonderes Geschöpf, so giebt es nur verschiedene Geister und keine wesentliche Uebereinstimmung derselben. Mithin ist die allgemeine Erkenntniß, in welcher doch alle Menschen übereinkommen, nicht aus den verschiedenen Geistern, also nicht aus dem menschlichen Geiste abzuleiten.

Um diese beiden Punkte bewegt sich die Spekulation von Malebranche. Er weist zuerst in dem individuellen Geiste die Quelle des Irrthums auf und dann sucht er die allgemeine Methode der Wahrheit.

Das empirische Individuum kann mit keinem seiner Vermögen eine allgemeine Erkenntniß gewinnen, weil es nur ein besonderes Wesen ist. Es kann in keinem seiner Vermögen das Wesen der Dinge begreifen, weil es ein denkendes Wesen ist, die Dinge aber sind ausgedehnte. Alle Vermögen der Seele sind nur Modifikationen des Denkens und das Denken ist der Ausdehnung entgegengesetzt.

Also kann die Seele das Wesen der Dinge nicht vorstellen. Die Vorstellungen der Dinge sind die Ideen, und da das Wesen der Dinge in der Ausdehnung besteht, so ist die Idee der Ausdehnung die Grundidee, durch welche wir alle übrigen Dinge erkennen.

Die menschliche Seele kann daher (so schließt Malebranche) die Idee der Ausdehnung, also die Erkenntniß der Dinge oder die allgemeine Erkenntniß nicht aus sich erzeugen.

Er zeigt nun in den verschiedenen Seelenvermögen, den theoretischen und praktischen, die Quelle des Irrthums. Die theoretische Seele ist die Vorstellung, die praktische der Wille. Die Formen der Vorstellung sind die Sinne, die Einbildungskraft, der Verstand. Die Formen des Willens sind die Neigungen und die Leidenschaften. (Jedem dieser Seelenvermögen ist ein Buch der Recherche de la vérité gewidmet, und nachdem Malebranche in diesen fünf Büchern die Quellen des Irrthums dargethan hat, läßt er im sechsten die Methode der Wahrheit folgen.)

Wir vermögen die Ideen, d. h. die Vorstellungen von dem Wesen der Dinge, nicht aus uns zu erzeugen, weil unsere Vermögen nur in Modifikationen des Denkens bestehen. Also können wir die Ideen, wenn sie in uns sind, nur empfangen haben. Aber weder die Sinne, noch die Einbildungskraft sind fähig, Ideen aufzunehmen. Denn diese beiden Vermögen treffen nur den Körper: in den Sinnen werden die Gehirnfiebern von Außen berührt; in der Einbildungskraft von Innen erschüttert. Mithin ist allein der Verstand oder das reine Denken fähig, Ideen aufzunehmen.

Also die Hauptfrage, auf die sich die Philosophie von Malebranche richtet, und die in dem dritten Buche seiner R. gelöst wird, besteht darin: Wie kommen wir zu den Ideen? oder wie kommt unsere Erkenntniß zu Stande? oder wie erkennen wir die Dinge?

Malebranche widerlegt zunächst die verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Ideen: Die Ideen können nicht von den materiellen Objekten herrühren, wie die Peripatetiker behauptet haben; denn die Bilder, welche die Körper in uns ausströmen sollen, müßten ebenfalls materiell und mithin undurchdringlich sein, dann aber könnten sie nicht

in dem Brennpunkt unseres Verstandes vereinigt werden. Die Ideen können aber auch nicht aus unserer Seele entspringen, denn die Seele kann das Wesen der Dinge nicht aus sich erzeugen.

Eben so wenig können uns die Ideen angeboren oder aus der Selbsterkenntniß geschöpft sein.

Wenn aber so auf keine Weise die Ideen aus den endlichen Substanzen abgeleitet werden können, so bleibt als fünfte Meinung nur die übrig, daß sie in der unendlichen Substanz oder in Gott sind.

Wir erkennen aber nur durch Ideen. Denn Erkennen heißt das Wesen der Dinge vorstellen, und die Vorstellungen von den Wesen der Dinge sind die Ideen. So haben wir den Gipfel in der Philosophie von Malebranche erstiegen, denn aus dem Gesagten ergiebt sich der Satz: Wir erkennen die Dinge in Gott. Gott ist also das allgemeine Denken, welches die einzelnen Geister erleuchtet, er ist das Licht der Geister, wie sich Malebranche ausdrückt.

Indem wir die Dinge erkennen, sind wir in Gott. Gott ist der Ort der Geister, wie der Raum der Ort der Körper ist. Hieraus ergeben sich die verschiedenen Arten der menschlichen Erkenntniß. Denn die Erkenntniß ist offenbar verschieden nach den Objekten, die sie begreift. Die Objekte der Erkenntniß sind aber Gott, die materiellen Dinge und die Seele.

Die materiellen Dinge erkennen wir nur, wenn wir ihr allgemeines Wesen vorstellen oder ihre Gattung. Also die materiellen Dinge können nur durch ihre Gattung oder durch Ideen erkannt werden.

Dagegen Gott ist das allgemeine Wesen, die Seele ist unser eigenes Wesen. Folglich ist weder Gott noch die Seele durch Ideen zu erkennen, sondern beide sind unmittelbar gewiß.

Diese verschiedenen Arten der Erkenntniß, wie sie Malebranche darstellt, lassen sich leicht in bildlicher Form veranschaulichen. Betrachten wir den sinnlichen Akt des Sehens. Wir sehen nur, wenn das Auge erleuchtet ist von dem Lichte der Sonne. Das Licht, welches uns die Welt erhellt, ist in unserm Auge. Also wir schauen es unmittelbar an; wir sehen nicht das Licht als einen Gegenstand, sondern wir sehen in ihm. Dagegen die körperlichen Dinge außer uns sehen wir vermittelst des Lichtes; das allgemeine Licht ist das Medium, in welchem uns die besonderen Farben erkenntlich werden. Unser eigenes Auge, das Sehorgan, sehen wir nicht als einen Gegenstand, es ist kein körperliches Ding außer uns, wir sehen es also nicht vermittelst des Lichtes; wir sehen nicht in ihm, sondern wir sehen mit ihm, d. h. wir empfinden es unmittelbar. Da wir das Sehen selbst nur empfinden können, so können wir es nur an uns selbst, nicht an Andern erkennen. Wir vermuthen also nur, daß andere Augen ebenfalls sehen.

Uebersetzen wir den Akt des Sehens in den Akt des Erkennens, so ist uns die Theorie von Malebranche vollkommen anschaulich. Das Licht des Geistes ist Gott. Die Erkenntniß Gottes ist mithin eine unmittelbare Anschauung. Die Objekte des Geistes sind die materiellen Dinge. Die Erkenntniß der Dinge ist mithin nur durch Gott möglich oder wir erkennen die Dinge in Gott. Das Wesen der Dinge ist die Ausdehnung und die besondern Körper sind nur Modi oder Einschränkungen der allgemeinen Ausdehnung. Mithin ist die Idee der Ausdehnung nöthig, um das Wesen der Körper zu erkennen, oder was dasselbe heißt, wir sehen die Körper nur durch die Idee der Ausdehnung, und diese Idee der Ausdehnung oder der Archetyp der Körper ist Gott.

Endlich was in dem Bilde unser Auge war, welches sich selbst nicht im Lichte sieht, sondern das sich unmittelbar empfindet, das ist hier unsere Seele. Wir erkennen die Seele also nicht durch Ideen, wie die Dinge, sondern durch das unmittelbare Selbstgefühl oder Bewußtsein.

Und die Seelen Anderer erkennen wir nicht, sondern wir vermuthen sie nur; eben so wie wir das Sehen fremder Augen selbst nicht sehen können.

So umfaßt also unsere Erkenntniß die drei Substanzen: Gott, die Materie und die Seelen. Wir erkennen Gott durch unmittelbare Anschauung, wie das Auge das Licht sieht; die Dinge vermittelst der Ideen, wie das Auge die Farben vermittelst des Lichtes; wir erkennen die eigene Seele nur durch das einfache Selbstgefühl, und andere Seelen nur durch Vermuthung, wie wir das eigene Sehen einfach empfinden und bei Andern nur vermuthen können.

Indem so die menschliche Seele ihre Objekte, nämlich die Ideen von Gott empfängt oder in Gott findet, so richtet sie sich auf Gott, so ist Gott das Princip ihrer Erkenntniß und ihres Willens, denn indem er das Denken erleuchtet, erleuchtet er auch alle Modifikationen des Denkens und richtet auf sich unsern Willen oder bewegt unsere Neigungen unmittelbar zum Guten. Also finden wir die Wahrheit auch nur in Gott, mit dem wir uns deßhalb auf das Innigste verbinden müssen. In der Hingebung an das Absolute besteht die Methode der Wahrheit.

Das ist in ihrem innern und übersichtlichen Zusammenhange die Philosophie von Malebranche, und Sie erkennen deutlich, wie sie das Streben hat, die drei Substanzen zu einer Substanz zu verknüpfen, aber noch viel zu abhängig ist von

der Metaphysik des Cartesius, um ihrem Streben treu bleiben und die höhere Tendenz vollenden zu können. Sie spricht zuletzt die Einheit der Substanzen nur in der Form der Frömmigkeit aus, weil es ihr nicht möglich war, sie in der Form des Begriffs zu erreichen.

Vierzehnte Vorlesung.

Die Charakteristik von Malebranche und der Begriff des Pantheismus. Die Kritik von Malebranche und der Uebergang zu Spinoza.

Nachdem wir die Philosophie von Malebranche kennen gelernt, werden wir jetzt in kurzen Zügen das Charakterbild derselben entwerfen und daraus bestimmen, welche Richtung diese Philosophie nimmt und welchen Begriff sie sucht. Dieser Begriff, welchen das nächste System erreicht, wird uns den allgemeinen Charakter der Philosophie überhaupt erhellen.

Auf diesem Wege werden wir von der Charakteristik unseres Systems zu der Kritik desselben fortgehen. Denn der Begriff, den Malebranche sucht, ohne ihn zu erreichen, bezeichnet unmittelbar den Widerspruch, der seinem Systeme inwohnt, und die Kritik beurtheilt und widerlegt ein System, wenn sie dessen immanenten Widerspruch erkennt.

Der Hauptgedanke und das eigentliche philosophische Element in der Lehre von Malebranche war in dem Satze ausgesprochen: daß wir die Dinge in Gott sehen.

Die drei Substanzen, die denkende, die ausgedehnte und die unendliche Substanz oder Geist, Materie und Gott, welche in der Philosophie des Cartesius excentrische

Kreise beschreiben, oder sich nur in einem Punkte berühren, concentriren sich in der Philosophie von Malebranche. Sie werden concentrische Sphären: das Wesen der ausgedehnten Substanz wird begriffen in dem Wesen der denkenden Substanz, und diese Erkenntniß ist eingeschlossen in die absolute Substanz.

Die drei Substanzen schließen einander nicht mehr aus, wie in dem Systeme des Cartesius, sondern sie schließen einander ein. Der Geist begreift die Materie, Gott begreift die Geister in sich. Die Ideen sind in den erkennenden Geistern, und die erkennenden Geister sind in Gott. So sind in der Philosophie von Malebranche die Substanzen nicht mehr undurchdringlich für einander, sondern sie schließen sich gegenseitig auf, sie durchdringen sich, sie gehen in einander über und hören somit auf, getrennte und selbständige Wesen oder Substanzen zu sein. Im Grunde ihres Wesens bilden sie nur eine Substanz, und diese eine Substanz ist die unendliche Substanz oder Gott, denn der Gegensatz von Geist und Materie ist darin aufgehoben.

Geist und Materie sind aber die realen Substanzen, welche die wirkliche Welt einnehmen und das Universum erfüllen. Wenn daher Geist und Materie im Grunde ihres Wesens nur eine Substanz bilden, so ist die unendliche Substanz oder Gott das Universum.

Dieser große Gedanke schlummert in der Philosophie des Malebranche. Aber er schlummert auch erst darin, er ist die Tendenz, welche den eigentlichen Sinn und Geist dieser Philosophie bedeutet. Aber er ist auch nur die Tendenz, nur das Ziel, nach welchem sie hinstrebt, das sie aber nicht erreicht; sie kann dieses Ziel nicht einmal klar und deutlich vor Augen haben, weil sie fortwährend durch das trübe Medium scholastischer Vorstellungen blickt.

Aber wir müssen anerkennen, daß sich Malebranche diesem entscheidenden Gedanken genähert, daß er ihn instinktiv gewollt habe. Und danach bestimmen wir die Stellung, die ihm in der Geschichte der Philosophie gebührt. Wie Malebranche selbst zwischen seiner Tendenz und seinen Principien schwankt, so schwankt auch seine Stellung in der Geschichte der Philosophie. Wenn wir Malebranche bloß nach seinen Principien beurtheilen, so ist er Dualist wie Cartesius und Occasionalist wie Geulinx. Er hält mit Cartesius den Gegensatz von Geist und Materie fest, er läugnet deßhalb mit Geulinx den Causalnexus Beider. Allein in seiner Tendenz, wie wir sie eben dargestellt haben, strebt er entschieden hinaus über den Dualismus der Substanzen und zielt auf die eine Substanz, auf das göttliche Universum.

In seinen Principien also gehört Malebranche Cartesius und Geulinx an, in seiner Tendenz nähert er sich entschieden Spinoza. So bildet er die Mitte zwischen Cartesius und Spinoza; er strebt aus dem Cartesianismus zum Spinozismus hin, aber er verläßt nicht die Principien des ersten und deßhalb erreicht er nicht die Consequenz des andern. Das ist die eigenthümliche Ungewißheit, welche zugleich seinen geschichtlichen und philosophischen Charakter bezeichnet. Er nimmt eine bewegliche Stellung zwischen diesen Philosophen seines Zeitalters ein; nach seinen Principien entfernt er sich von Spinoza und rückt näher an Geulinx und Cartesius hinunter; nach seiner Tendenz entfernt er sich von diesen und rückt näher herauf zu Spinoza.

Wir halten uns also vorzüglich an die Tendenz seines Systems, weil wir nur in ihr die fortschreitende Richtung der Philosophie anerkennen.

Diese Tendenz leuchtet uns vollkommen ein: im Grunde

ihres Wesens sind Geist und Materie nicht unterschiedene Substanzen, sondern nur *eine Substanz*. Warum nur *eine Substanz*? Worin besteht das Wesen der Materie? In der *Ausdehnung*. Also die Ausdehnung ist das Wesen aller materiellen Dinge. Worin besteht das Wesen des Geistes? Im *Denken*. Also das Denken ist das Wesen aller Geister. Wären nun Geist und Materie, oder Denken und Ausdehnung schlechthin geschiedene und excentrische Sphären, so ließe sich offenbar die *Ausdehnung nicht denken*, so wäre die *Idee* der Ausdehnung und der Begriff der materiellen Dinge, die *objektive Erkenntniß*, nicht möglich. Indem ich die Ausdehnung denke, so denke ich das Wesen der materiellen Dinge, so ist offenbar *das Wesen der Materie in mein Wesen eingeschlossen*, und mithin bilden Geist und Materie in der Erkenntniß nur *eine Substanz*.

Worin besteht diese *eine* Substanz? Offenbar in dem *Denken*, welches die Ausdehnung und darin die materielle Welt *begreift*, also in der *denkenden Weltvernunft*, die zugleich das Wesen der *Geister* enthält, denn sie *denkt*, und zugleich das Wesen der *Materie*, denn sie begreift die *Ausdehnung* in sich. Also die *eine Substanz*, welche den Unterschied von Geist und Materie aufhebt, *die unendliche Substanz* oder *Gott* ist *die denkende Weltvernunft*.

Was bedeutet *die denkende Weltvernunft*? Indem sie zugleich das Wesen des Geistes und der Materie enthält, so ist sie offenbar die *Einheit* beider. Da aber Geist und Materie die wirkliche Welt oder das Universum ausmachen, so ist die Weltvernunft die *Einheit des Universums*, oder *die Welt in dem wesentlichen Zusammenhange ihrer Theile*, d. h. *die Welt als ein zusammenhängendes, in sich begründetes Ganzes*. Das ist die

Welt nicht, wie sie in der Vorstellung existirt, wo sie sich in eine chaotische Menge von Erscheinungen zersplittert, sondern die Welt im Begriffe. Die denkende Weltvernunft ist nichts Anderes, als dieser nothwendige Zusammenhang der Dinge, als das System der Erscheinungen, oder die mit sich einstimmige und harmonische Welt.

In diesem Sinne, wonach die Welt nicht ein Fragment, sondern ein gesetzmäßiges und in sich gegründetes Ganzes bildet, nennen wir sie das Universum, das All oder das *Πᾶν*. Und indem wir außer ihr, d. h. außer dem absoluten Zusammenhange der Dinge, nichts Anderes begreifen, weil wir hier nichts zu begreifen haben, so müssen wir behaupten, daß dieses *Πᾶν* die absolute Substanz oder Gott sei.

Man hat diesen Begriff Pantheismus genannt, und die Philosophie von Malebranche ist ihrem Geist nach auf diesen Begriff gerichtet, sie sucht ihn, obwohl sie nicht klar und sicher genug ist, um ihn zu erreichen. —

Ich habe Ihnen bereits bei Cartesius dargethan und zwar bei Gelegenheit des ontologischen Argumentes, daß die Immanenz Gottes in der Welt der regierende Gedanke der neueren Philosophie sei. Ich habe damals unter der Immanenz Gottes nichts Anderes verstanden, als was ich so eben Pantheismus genannt habe. Man macht sich von dieser verrufenen Ansicht gewöhnlich eine so abenteuerliche und begriffslose Vorstellung, daß ich einen Augenblick inne halten und näher auf die Bedeutung des Pantheismus eingehen muß.

Gott ist in der Welt — so wird gemeiniglich die Formel des Pantheismus ausgesprochen. Das ist offenbar ein sehr unklarer Ausdruck, denn unter Gott stellt man sich gewöhnlich ein besonderes Wesen vor, aber mit einem besonderen Wesen kann der Verstand schlechthin die Allgegenwart nicht

vereinigen. Ein besonderes Wesen lebt auch an einem besonderen Orte und seine Allgegenwart ist nicht ohne Magie zu denken. Sie ist ein Wunder. Wir entfernen also von Gott die Vorstellung eines besonderen Wesens, und um das allgemeine Wesen zu bezeichnen, sagen wir das Absolute. Das Absolute ist der Welt immanent, d. h. nichts Anderes, als die Welt ist in sich absolut. Also sie ist nicht abhängig von einem Wesen außer ihr, sondern sie ist in sich selbst gegründet und entwickelt sich aus eigenem Vermögen. Mithin muß die Welt aus sich selbst erklärt werden und der Zusammenhang ihrer Erscheinungen oder die Ordnungen der Natur und der Menschenwelt sind nicht zufällig, weil sie nicht von Außen herein angeordnet sind, sondern sie sind nothwendig, weil sie von Innen heraus gebildet worden sind, oder weil sie ihren Grund in sich selbst haben. Diese Welt, die sich aus ihrem eigenen Vermögen entwickelt und diese Entwicklungen aus ihrer eigenen Vernunft begreift, ist die absolute oder die göttliche Welt. Das ist der einfache und deutliche Inhalt des Pantheismus.

Ich muß verneinen, daß der Pantheismus bloß eine Ansicht der Philosophie sei, er ist die nothwendige und durch den Begriff gerechtfertigte Weltbetrachtung. Die Welt vernünftig betrachten, heißt doch wohl, die Vernunft in der Welt betrachten, und wenn man die Vernunft in der Welt findet, so weiß ich nicht, was man noch außerdem sucht. Wenn man die Vernunft nicht in ihr findet, so begreift man die Welt nicht und dann ist man freilich genöthigt, die Welt als eine Creatur und die Creatur als ein Mirakel zu nehmen.

Die vernünftige Weltbetrachtung zielt auf die vernünftige Welt. Die vernünftige Welt ist der nothwendige Zusammenhang oder das System ihrer Erscheinungen, sie ist die Weltordnung, und diese allein will die

Philosophie darstellen. — Die Welt begreifen, heißt nichts Anderes, als den absoluten Zusammenhang ihrer Erscheinungen begreifen, d. h. die Welt als ein in sich gegründetes Ganzes oder als absolute Welt betrachten. Mithin liegt einfach in dem Begriffe der Philosophie, weil sie die vernünftige Weltbetrachtung ist, auch die Tendenz auf die vernünftige Welt, d. h. auf die Welt, die sich nach ihren eigenen Gesetzen ordnet; die sich selbst regiert und nicht von fremden Zügeln gelenkt wird. Diese mündige Welt ist der Inhalt des Pantheismus. Darum ist der Pantheismus auch kein besonderes Philosophem, nicht etwa ein System neben andern, sondern er ist die Philosophie selbst. So weit die Begriffe reichen, reicht auch der immanente Zusammenhang der Dinge, so weit reicht also auch die Weltordnung, so weit erstreckt sich auch der Pantheismus. Mithin ist jede Philosophie, wenn sie sich selbst treu bleibt, nothwendig Pantheismus. Eine Philosophie, welche aufhört zu begreifen, hört auf, Philosophie zu sein; und eine Philosophie, welche damit anfängt, nicht begreifen zu wollen, also die menschliche Vernunft verläugnet und die autonome Welt in eine begrifflose Creatur verwandelt, wollen wir gar nicht bemerken; wir rechnen eine solche Philosophie dahin, wohin sie nach ihrer eigenen Vorstellung gehört: unter die vernunftlosen Geschöpfe.

Der Pantheismus, der sich in der Philosophie von Malebranche unter der Form theologischer Vorstellungen hervorhebt und noch nicht deutlich an's Tageslicht tritt, ist nur eine spezifische Form des Pantheismus, und zwar eine ungenaue und unvollendete Form. Wir haben uns deßhalb den Pantheismus überhaupt klar gemacht, wir haben das Genus desselben bestimmt und die ungereimten Vorstellun-

gen entfernt, welche unverständige Gegner von allen Seiten auf diese Weltanschauung gehäuft haben.

Aus dem deutlichen Begriffe des Pantheismus ergab sich seine Bedeutung in der Philosophie. Philosophie und Pantheismus sind identisch. Jede echte Philosophie ist ein Weltsystem. Jedes Weltsystem ist die aus sich selbst begriffene Weltordnung, d. h. die in sich selbst gegründete Welt: das ist Pantheismus. Alle echten Philosophen sind Pantheisten gewesen, die größten Philosophen waren zugleich die größten Pantheisten und die vollkommene Philosophie wird vollkommener Pantheismus sein.

Daraus folgt von selbst, daß sich der Pantheismus mit der Philosophie entwickelt, daß er von niederen Stufen zu höheren emporsteigt und deßhalb nicht angesehen werden darf als eine besondere Entwicklungsstufe der Philosophie. Wir schränken daher den Pantheismus nicht etwa auf den Begriff der Substanz ein, und wenn in diesem Begriffe klassische Beispiele des Pantheismus statuirt werden — im Alterthum durch Parmenides, in der neuen Zeit durch Spinoza — so erinnern wir schon im Voraus, daß diese klassischen Beispiele des Pantheismus weder die einzigen, noch die höchsten sind.

Darum liegt uns daran, diese Weltanschauung, welche den Philosophen eigenthümlich ist, aus ihren trüben und unwahren Vorstellungen zu befreien, in welche sie eingehüllt worden ist, sei es aus Unverstand, sei es aus unlauterer Absicht.

Das bedeutungsvolle πᾶν in dem Worte Pantheismus übersetzen wir nicht durch „Jedes." Der Pantheismus bedeutet daher nicht: jedes Ding oder jedes Individuum ist Gott oder ist absolut. Eine solche unsinnige Vorstellung

ist gerade das Gegentheil des Pantheismus. Aber man hat sehr oft den Pantheismus in dieser unglaublichen Weise verstanden und darin ein erwünschtes Mittel gefunden, ihn zugleich lächerlich und verdächtig zu machen. Wir entfernen also ein für alle Mal diese abenteuerliche und unmögliche Vorstellung.

Das πᾶν übersetzen wir auch nicht durch „Alles." Denn Alles bedeutet die Summe der Dinge, den äußerlichen Inbegriff aller Erscheinungen. Das ist eine chaotische oder schlechte Unendlichkeit, das ἄπειρον der Addition, das seit Pythagoras das Ansehen der Philosophie eingebüßt hat und dem wir zuletzt den Werth des Absoluten beilegen. Der Pantheismus bedeutet also nicht: Alles zusammengenommen ist Gott, denn diese äußerliche und summarische Verknüpfung der Dinge ist eine rohe und begrifflose Vorstellung, eine Confusion, welche nicht dem Pantheismus, sondern denen zur Last fällt, die sie ihm Schuld geben.

Vielmehr wir übersetzen das πᾶν in Pantheismus durch „das Ganze." Unter dem Ganzen verstehen wir aber den innern Zusammenhang und die Harmonie der Theile, die natürliche und sittliche Weltordnung, welche die Individuen in sich begreift und regelt, wie der Organismus seine Glieder.

Nicht in einem abgerissenen Theile des Körpers erscheint uns die Seele, auch nicht in allen Theilen, wenn wir sie nur äußerlich zusammensetzen, sondern in dem ganzen, lebendig-gegliederten Körper. Nicht in einem Torso seiner Statue erscheint uns Apollo der Gott, auch nicht in allen Fragmenten, wenn wir sie äußerlich an einander reihen, sondern in dem ganzen, harmonisch-entwickelten Kunstwerk.

Wenn nun die Philosophie die vernünftige und sittliche Weltordnung als das Absolute begreift, so wird man doch nicht sagen können, daß sie das Ganze auflöse, daß sie das Kunstwerk in Stücke schlage, daß sie die Harmonie der Weltordnung in die Anarchie oder in das Chaos der Theile zersplittere, so huldigt sie gewiß am wenigsten der Libertinage und der Willkür, so will sie niemals, daß die Willkür des Individuums zur Herrschaft komme und der Kampf der Geister in einen Kampf der Fäuste verwandelt werde, sondern sie will, daß jedes Individuum in freier Hingebung dem sittlichen Ganzen diene. Ihr Streben also ist, die Weltvernunft zu begreifen und diese begriffene Vernunft zu dem Gesetze des menschlichen Daseins zu machen. Das ist der Sinn des Pantheismus, und so ist der wohlverstandene Pantheismus nicht bloß ein großer, erhabener Begriff, sondern auch eine große, sittliche Aufgabe, die sich nicht in einem einzelnen Menschenleben, sondern in dem Proceß der Geschichte erfüllt und die das ernste Gewicht energischer Charaktere erfordert.

Diese Weltanschauung ist nicht bloß den Philosophen eigenthümlich, sondern eben so sehr den Dichtern, wenn sie nämlich in Wahrheit Dichter sind. Man frage Goethe, wo ist die Gottheit? und er wird antworten:

Wölbt sich der Himmel nicht da droben,
Liegt die Erde nicht hier unten fest,
Und steigen freundlich blickend
Ewige Sterne nicht herauf?

Er wird mit den Ordnungen der Natur antworten.

Man frage Schiller, wo ist die Gottheit? so wird er sagen:

Flüchte aus der Sinne Schranken
In die Freiheit der Gedanken

Und die Furchterscheinung ist entfloh'n
Und der ew'ge Abgrund wird sich füllen;
Nimm die Gottheit auf in deinen Willen;
Und sie steigt von ihrem Wolkenthron.

Er wird mit dem Geiste des Menschen antworten.

Wenn aber dies der Sinn des Pantheismus ist, wenn in diesem Sinne seit dem ersten Philosophen und dem ersten Dichter der Pantheismus gestrebt hat, so sollen die Ankläger schweigen, oder wenn sie bei ihrer Anklage beharren, so wollen wir wenigstens das Recht des Sokrates üben und dem Pantheismus seine Strafe bestimmen: „wir versprechen ihm den Ehrenplatz im Prytaneum."

Kehren wir zu Malebranche zurück. Der Pantheismus seiner Philosophie besteht darin, daß er die Substanzen identificirt in der einen, unendlichen Substanz oder Gott, und daß er diese Einheit der Substanzen als die allgemeine Weltvernunft faßt. Die allgemeine Vernunft oder die Weltvernunft ist das Wesen des Geistes und zugleich das Wesen der Materie, mithin ist sie der Inbegriff des Universums, sie ist das System der Dinge, das allgemeine Wesen, welches den nothwendigen Zusammenhang aller übrigen Wesen enthält. Diese allgemeine Vernunft ist also kein besonderes Wesen, also keine Creatur, sondern Gott.

Das sind die hellsten Gedanken in der Philosophie von Malebranche; in diesen Gedanken rückt die Tendenz dieses Philosophen am meisten vor in die Nähe Spinoza's, strebt Malebranche am weitesten hinaus über Cartesius.

Wenn Malebranche sagt: „die Substanz Gottes ist das Licht oder die allgemeine Vernunft (raison universelle) der Geister," so hat man den Sinn dieses Satzes mit Recht so gedeutet: „Gott ist die Vernunft oder der Geist in uns —

oder was dasselbe heißt — die Vernunft, der Geist in uns ist Gott."

Und Malebranche sieht deutlich ein, daß diese allgemeine Vernunft kein besonderes Wesen und mithin keine Creatur sein könne, denn alle Creaturen sind besondere Wesen. Also ist sie nicht geschaffen, sondern sie ist schlechthin unabhängig und nothwendig, sie ist das Absolute oder Gott.

So weit entwickelt die Lehre von Malebranche ihren spekulativen Kern, und in diesem Sinne müssen wir den Geist seiner Philosophie verstehen, wenn wir ihn seiner theologischen Hülle entkleiden. Allein diese Hülle ist für die Philosophie von Malebranche nicht bloß eine Maske, sondern sie ist die Charaktermaske derselben, sie inficirt diese Philosophie viel zu sehr, als daß sie sich gleichgiltig abwerfen ließe. Malebranche steckt viel zu tief in den Principien der Cartesianischen Philosophie, um consequent seinen Pantheismus ausbilden zu können. Seine Philosophie gravitirt nach der einen Substanz, aber von dem Dualismus der Substanzen in ihrer Geburt angesteckt, sinkt sie immer wieder zurück in diesen Dualismus und ist nicht stark genug, ihn zu überwinden.

Daraus folgt aber von selbst, daß diese Philosophie nothwendig befangen bleibt in dem Widerspruche ihrer Tendenz und ihrer Principien. In ihren Principien anerkennt sie den Gegensatz der Substanzen, folglich muß sie die absolute Substanz von den andern Substanzen unterscheiden; sie muß also Gott als ein unterschiedenes, d. h. als ein besonderes Wesen fassen. Das ist die Vorstellung von Gott, welche wir als das charakteristische Element der gewöhnlichen Dogmatik bezeichnen.

In ihrer Tendenz will diese Philosophie den Gegensatz der Substanzen auflösen in der absoluten Substanz, Malebranche geht wirklich so weit, die absolute Substanz

als das Wesen von Geist und Materie, d. h. als allgemeine Vernunft und diese allgemeine Vernunft auch in der entsprechenden Form als das allgemeine Wesen zu begreifen.

Das ist der offene Widerspruch zwischen der Tendenz und den Principien seiner Philosophie. In den Principien existirt Gott als besondere Substanz, in der Tendenz als schlechthin allgemeine. Ist Gott als besonderes Wesen jenseits der Welt vorgestellt, so ist er der Schöpfer der Welt, so sind Geist und Materie Geschöpfe, so sind diese Geschöpfe schlechthin abhängig und empfangen als passive Wesen ihre Kräfte von Gott: der Geist die Erkenntniß, die Materie die Bewegung. In dieser Weise trübt sich die Philosophie von Malebranche, wenn sie die Richtung ihrer Quelle beibehält.

Dagegen ist Gott das schlechthin allgemeine Wesen, die Substanz von Geist und Materie, die universelle Vernunft, so überzeugt sich Malebranche selbst, daß diese allgemeine Vernunft kein Geschöpf sein könne, daß mithin das Wesen von Geist und Materie nicht geschaffen, sondern ursprünglich und unabhängig ist. Wo aber keine Geschöpfe mehr sind, da giebt es auch keinen Schöpfer. In dieser Weise erhellt sich die Philosophie von Malebranche, wenn sie ihrer Quelle untreu wird und die Richtung auf die eine Substanz einschlägt.

Darin ist zugleich die Kritik dieser Philosophie ausgesprochen. Sie ist in ihrer Tendenz der Widerspruch gegen ihre Principien. Sie beruht auf dem Gegensatze der Substanzen, aber sie sucht diesen Gegensatz aufzuheben in der einen Substanz. So ist sie in ihren Principien dualistisch, in ihrer Tendenz gravitirt sie nach dem Pantheismus.

Malebranche macht gegen Cartesius den wesentlichen Fortschritt, daß er die unendliche Substanz, welche von Cartesius schlechthin jenseits der endlichen Substanzen als der Schöpfer von Geist und Materie vorgestellt wurde, in die Wirklichkeit einführt. Die unendliche Substanz dringt in der Philosophie von Malebranche vor, sie verläßt den Hintergrund, in dem sie bei Cartesius schwebte, und bemeistert sich der realen Substanzen; der himmelblaue Vorhang, der sie uns verhüllte, fällt, und die absolute Substanz wird der ideale Raum, in dem sich Geist und Materie gegenseitig aufschließen und erleuchten, die Materie, indem sie sich erkennen läßt, der Geist, indem er sie zu erkennen vermag.

Die absolute Substanz ist somit eingerückt in das Centrum der Geisterwelt, sie ist die allgemeine Vernunft, in welcher alle Geister das Wesen der Dinge erkennen, weil diese allgemeine Vernunft das Wesen der Dinge oder die Ideen in sich begreift. Die absolute Substanz oder Gott wäre demnach die Weltvernunft, d. h. das allgemeine Denken, welches die Geister; die allgemeine Ausdehnung, welche die Körper in sich begreift.

Allein weder nach der einen, noch nach der andern Seite zieht Malebranche vollständig dieses folgerichtige Resultat.

Wenn nämlich Geist und Materie in der absoluten Substanz begriffen worden, so müssen sie aufhören, besondere Substanzen zu sein, sie müssen Verzicht leisten auf ihre aparte Selbständigkeit. Allein weder die Geister noch die Körper legen in dieser Philosophie ihre Substantialität vollkommen ab, sie können sich die süße Gewohnheit eines eigenen Daseins noch nicht abgewöhnen: die Geister führen noch eine besondere Existenz außerhalb ihres allgemeinen Wesens, sie sind noch spröde Atome, die nicht vollkommen er-

weicht und durchleuchtet sind von dem Lichte des Absoluten. Die Seele erkennt sich durch unmittelbares Bewußtsein, also sie wird durch sich selbst (per se) begriffen, mithin ist sie noch Substanz. Die andere Seite des Universums, die Körperwelt, ist ebenfalls ihrer Substantialität nicht vollkommen entkleidet. Sie ist zwar eingeschlossen in die absolute Substanz; das Wesen der Körperwelt, die Ausdehnung, ist begriffen in der allgemeinen Vernunft, denn die Idee der Ausdehnung ist in Gott.

Allein ist Gott nur die Idee der Ausdehnung, oder die wirkliche, räumliche Ausdehnung selbst? Ist Gott nur ideale Ausdehnung oder auch zugleich die reale? Ist er nur der ideale Archetyp der Körper, oder auch deren inwohnender, realer Grund? Es ist offenbar, wenn Gott nur die intelligible oder gedachte Ausdehnung ist, so ist die reale Ausdehnung von ihm unterschieden; so ist also die wirkliche Körperwelt außerhalb der absoluten Substanz und mithin hat sie noch eine Existenz für sich selbst oder sie ist eine besondere Substanz. Dagegen ist Gott die reale Ausdehnung selbst, so ist er das immanente Wesen der Körper, so sind die Körper, indem sie Modi der Ausdehnung sind, zugleich Modi des Absoluten.

Malebranche schwankt in dieser wichtigen Bestimmung; nach seinem Principe muß er Gott und die Materie als besondere Substanzen unterscheiden; und er kann daher Gott nur als intelligible Ausdehnung betrachten; nach seiner Tendenz begreift er Gott als das Wesen der Materie und nimmt ihn daher als die allgemeine reale Ausdehnung. Es ist bemerkenswerth, wie diese Tendenz in den spätern Schriften von Malebranche die Vorhand gewinnt und dem Pantheismus Luft macht. Während in der Recherche Gott nur als intelligible Ausdehnung gefaßt wird, erklären die späteren

entretiens sur la métaphysique et sur la réligion: „Gott sei die reale Ausdehnung. Denn die Ausdehnung ist eine Realität und in dem Unendlichen sind alle Realitäten. Folglich ist Gott ebenfalls ausgedehnt, wie die Körper, nur nicht wie die einzelnen Körper, er ist nicht in Schranken eingeschlossen, d. h. Gott ist die allgemeine Ausdehnung."

Indessen Malebranche schwankt, und das schwankende Resultat seiner Philosophie geht dahin: die Substantialität oder Selbständigkeit soll aufgehoben sein in der absoluten Substanz, aber sie ist nicht wirklich, wenigstens nicht vollkommen darin aufgehoben. Die absolute Substanz soll nur die eine und einzige Substanz sein, aber in Wahrheit kommen immer wieder die vielen Substanzen zum Vorschein. Gott ist als intelligible Ausdehnung von der realen Ausdehnung oder von der realen Körperwelt unterschieden; er ist als allgemeines Denken von den besonderen Geistern verschieden; er ist nur „der Ort der Geister," nicht deren wahre Substanz.

Wie können wir dieses schwankende Resultat fixiren?

Entweder wir werden Ernst machen müssen mit der einen Substanz, dann müssen wir die besonderen Substanzen vernichten und das Resultat dahin bestimmen: Es giebt nur eine Substanz, und diese eine Substanz ist das absolute Universum. Sie ist das allgemeine Denken und die allgemeine Ausdehnung. Die Geister sind nur Modi des allgemeinen Denkens, die Körper sind nur Modi der allgemeinen Ausdehnung. Also die Geisterwelt und die Körperwelt sind nicht Substanzen, sondern nur Modi der einen ewigen Substanz. Das wäre das klare Resultat der Philosophie Malebranche's, wenn wir ihrer Tendenz folgen. Oder wir müssen diese Tendenz aufgeben und in

die Principien der Cartesianischen Philosophie zurücksinken. Aber dann werden wir diese Principien prüfen, denn wir können uns nicht mehr ohne Weiteres dabei beruhigen. Wir unternehmen also die Kritik der Principien oder wiederholen vielmehr kurz, was wir darüber bereits ausgemacht haben.

Geist und Materie sind entgegengesetzte Substanzen. Die eine ist denkend, die andere ausgedehnt. Darin also stimmen Geist und Materie überein, daß beide Substanzen sind, sie sind nur in ihren Attributen einander entgegengesetzt. Sie sind identisch in dem Begriffe der Substanz; sie sind entgegengesetzt nur in ihren Attributen oder allgemeinen Eigenschaften.

Die Substanz ist mithin das allgemeine Wesen von Geist und Materie. Cartesius stellt dieses allgemeine Wesen beiden als eine dritte Substanz gegenüber, und nennt diese unendliche Substanz oder Gott.

Damit sind wir in einem Neste von Widersprüchen. Die Substanz soll sein das schlechthin selbständige Wesen oder das allgemeine. Ist der Gott des Cartesius Substanz? Er ist von den endlichen Substanzen unterschieden; also ist er ein unterschiedenes und somit besonderes Wesen. Folglich ist er nicht Substanz. — Sind Geist und Materie des Cartesius Substanzen? Sie sind von Gott abhängig, sie sind die Geschöpfe Gottes, folglich sind sie nicht selbständige Wesen, also nicht Substanzen. Cartesius erkennt das selbst an; denn in Bezug auf Gott gelten ihm Geist und Materie nicht als Substanzen. — Aber sind sie es in ihrer gegenseitigen Beziehung? Sie schließen einander aus, sie existiren also nur die eine im Gegensatze zur andern, mithin sind sie nicht die eine ohne die andere zu denken, die Existenz der einen ist somit bedingt

durch die Existenz der andern, d. h. sie sind bedingte Wesen, also nicht Substanzen. —

Die Principien des Cartesianismus lösen sich auf. Der Begriff der Substanz widerlegt die Substanz des Cartesius. Sie soll sein das allgemeine, unbedingte, selbständige Wesen. Der Gott des Cartesius ist nicht ein allgemeines Wesen, sondern ein besonderes; die endlichen Substanzen des Cartesius sind nicht selbständige Wesen, denn sie sind geschaffen; die denkenden und ausgedehnten Wesen sind nicht unbedingt, denn sie bedingen sich gegenseitig, weil sie einander ausschließen.

Halten wir den Begriff der Substanz fest, so folgt mit evidenter Consequenz: es giebt nur eine Substanz, diese eine Substanz ist das Wesen der Dinge; also Denken und Ausdehnung sind die Attribute dieser einen Substanz; die denkenden und ausgedehnten Wesen, d. h. die Geister und Körper sind die Modi der einen ewigen Substanz.

Zu diesem weltumfassenden Gedanken führt uns die Tendenz des Malebranche und die Principien des Cartesius.

In diesem Begriffe hellt sich die Welt auf und der Pantheismus vollendet sich, der dem Cartesius in einer dunkeln Vorstellung, Geulinx in einem Wunder, Malebranche in einer tiefsinnigen aber schwankenden Tendenz vorgeschwebt hatte.

Um diesen ewigen Gedanken deutlich und klar auszusprechen, braucht und ergreift die Philosophie ein Individuum, welches die vollkommene Kraft des Denkens verbindet mit der vollkommenen Freiheit desselben, welches mit dem Kopfe des Philosophen den Charakter dieses Kopfes vereinigt, dessen Denken nur auf die Wahr-

heit, dessen Leben nur auf das Denken gerichtet ist. Die Philosophie will ein Meisterstück machen; sie muß alle ihre Kräfte vereinigen, damit es gelingt; sie muß einen Philosophen haben, der das Denken zu seiner Religion macht, damit er die Philosophie selbst verkörpere. Denn das Meisterstück der Philosophie besteht nicht bloß in dem Philosophen, sondern zugleich in dem Menschen. In diesem seltenen Augenblicke will die Philosophie einen absoluten Triumph feiern, sie will nicht bloß gelehrt und begriffen, sie will zugleich gelebt und persönlich dargestellt werden.

Da findet sie jenen einzigen Menschen, den Juden von Amsterdam, der den Bruch mit der Satzung und dem Vorurtheile nicht bloß denkt, wie Cartesius, sondern erlebt und aus einem entschiedenen Renegaten seines Glaubens ein Gläubiger der Philosophie wird. Ein vollkommener Philosoph, denn die Philosophie ist sein Leben; ein Mensch, der als ein großes Muster vor uns steht, denn er lebt mit reiner Seele für den reinsten Zweck, den es giebt, für die Erkenntniß. Er vermag, was nur die Wenigsten können, sich selbst zu regieren, und sein Gemüth lebt mit seinem Kopfe, es handelt aus innerem Triebe unter der klaren Gesetzgebung des Gedankens. Dieser Mensch ist mehr als ein Philosoph: er ist ein Virtuose der Philosophie.

In Benedictus Spinoza erhebt die Philosophie ihr Medusenhaupt, vor dessen bloßem Anblick das beschränkte Zeitalter versteinerte und dessen starre und einsame Größe alle Waffen zu Schanden werden ließ, welche das Vorurtheil gegen sie aufhob.

Ruhig und erhaben steht der einsame Weltweise vor uns da: — ruhig in der Betrachtung der Substanz und erhaben über das unklare und gedankenlose Bewußtsein seiner Zeit, die ihn verstieß, weil sie ihn nicht faßte.

Ein Jahrhundert ist über dem Grabe Spinoza's hinweggegangen, bis die Aufklärung und der humane Genius des vorigen Jahrhunderts die wahlverwandten Geister erweckte, die diese Sphinx zu errathen wußten. Als das vorige Jahrhundert in Wissenschaft, Kunst und Religion die herkömmlichen Muster abstreifte und überall die originale Wahrheit erst mit kritischem Geiste anerkannte und dann mit genialer Kraft darstellte, da wurde auch Spinoza wieder entdeckt, und seitdem haben sich alle fortschreitenden Geister in Kunst, Religion und Wissenschaft an Spinoza genährt.

Dem größten kritischen Geiste des vorigen Jahrhunderts — Lessing, der überall die echte Wahrheit gegen die herkömmlichen Muster richtete, gebührt der Ruhm, neben Shakespeare und dem Wolfenbüttler Fragmentisten auch, wie er sich selbst bitter, aber gerecht ausdrückt, den todten Hund Spinoza wieder belebt zu haben. —

Der größte Dichter seiner und aller Zeiten, Goethe, ruhte aus von den Gemüthsbewegungen seines Dichterlebens in der Philosophie Spinoza's und kühlte die heiße Stirn in der Friedensluft, womit ihn stets von Neuem der Spinozismus anwehte.

Endlich, damit wir die Religion mit dem Spinozismus verbinden, so erinnern wir an den Reformator der neueren Theologie, Schleiermacher, der in seinen Reden über Religion das große befreiende Wort aussprach, die Religion sei kein Dogma, sie sei Gefühl, Gefühl des Unendlichen, Hingebung an das Universum, der Pantheismus des Herzens. Da überwältigt ihn der Gedanke an Spinoza und er ruft ekstatisch aus: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein An-

fang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte Er sich in der ewigen Welt und sah zu, wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war Er und voll heiligen Geistes; und darum steht Er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht."

Berg und Thale, das Universum seine einzige und ewige Kirche. In heiliger Unschuld und tiefer Demuth schmiegte Er sich an den ewigen Welt, und sie sich zu, wie auch Er ihr liebeathmender reinster Spiegel war; voller Religion war Er und voll heiligen Glaubens; und darum steht Er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Nachfolger."